

PUBBLICAZIONI DEGLI ARCHIVI DI STATO
SAGGI 95

PER UNA STORIA NON ANTROPOCENTRICA
L'UOMO E GLI ALTRI ANIMALI

Catalogo della mostra e Atti del convegno di studi

Archivio di Stato di Salerno, maggio 2009

a cura di

EUGENIA GRANITO E FRANCESCO MANZIONE

PARTE II

MINISTERO PER I BENI E LE ATTIVITÀ CULTURALI
DIREZIONE GENERALE PER GLI ARCHIVI
2010

MICHELA ANGELLOTTI

Il lapidario del quadriportico del Duomo di Salerno: lo zoo di pietra

La Cattedrale di S. Matteo è senza dubbio il monumento principale della città di Salerno, ma poco ci si sofferma nel quadriportico ad osservare tutte le opere in esso contenute, le decorazioni nonché i loro significati.

Fu Roberto il Guiscardo che, dopo la conquista di Salerno, divenuta capitale dei suoi possedimenti in Italia, nel 1076 decise di costruire la chiesa in onore di san Matteo Evangelista, in cui conservare le sue spoglie, ma anche per riguadagnare il favore della cittadinanza sconfitta in seguito alla disfatta dell'ultimo principe longobardo Gisulfo II, fratello di Sichelgaita. L'opera del normanno Roberto fu fortemente appoggiata dall'arcivescovo Alfano I, medico e poeta, formatosi a Montecassino e legato all'abate Desiderio, di cui condivideva l'opera di rinnovamento spirituale e religioso della Chiesa. L'edificio, costruito sul suolo occupato in precedenza dalle due chiese di S. Maria degli Angeli e S. Giovanni Battista, ha tuttora un impianto planimetrico dettato dall'aspirazione alle forme pure delle basiliche paleocristiane: atrio porticato, basilica a croce latina divisa in tre navate da due colonnati e transetto, su cui si aprono tre absidi e al di sotto del quale si trova la cripta dove nel 1081 vennero riposte le spoglie di S. Matteo e dei Santi Martiri Salernitani.

Si accede al duomo attraverso lo scalone settecentesco a doppia rampa attribuito a Cosimo Fanzago, scultore ed architetto di origine bergamasca, attivo e molto famoso a Napoli, fatto realizzare dall'arcivescovo Carafa, in sostituzione di quello originario a pianta circolare. La facciata, sopraelevata, venne realizzata invece nel 1768 dall'arcivescovo Sanchez de Luna (in ricordo di questo è presente una lapide e lo stemma che campeggiano tuttora in alto). L'attuale aspetto neoclassico gli viene conferito nel 1837 sotto l'arcivescovo Marino Paglia. Altro elemento, in facciata, riconducibile al Settecento è un affresco, posizionato nella lunetta al di sopra del portale d'accesso al quadriportico. Fino al 1947 l'aspetto del quadriportico era stato sia quello voluto dall'arcivescovo Fabrizio De Capua, che nel 1733 fece realizzare la balaustra, al di sopra del nar-

tece, su cui fece collocare le statue di S. Matteo, S. Bonosio e S. Grammazio, opere del napoletano Matteo Bottigliero, che quello voluto nel 1747 dall'arcivescovo Casimiro Rossi, che lo fece adornare di stucchi. Della decorazione originaria normanna si venne a conoscenza nel 1947, durante il rilevamento dei danni arrecati dai bombardamenti agli intonaci e alle murature. Il restauro ha così messo in luce l'originario aspetto caratterizzato dall'alternarsi di materiali diversi, tipico dell'architettura romanico-campana e presente a Salerno anche nei resti di Castel Terracena, della Curia Arcivescovile, della Chiesa di S. Benedetto e di Palazzo Fruscione. La costruzione ed il completamento dell'atrio, con l'aggiunta del campanile, avvenne entro la metà del XII secolo; infatti quando nel 1085 venne consacrata la basilica, nell'atrio era stato completato solo il colonnato ed il loggiato sovrastante il narcece. Il colonnato venne realizzato, secondo l'uso medievale, riutilizzando materiali provenienti da edifici più antichi: le ventotto colonne, i capitelli e le basi che lo compongono sono tutte, infatti, di diversa qualità di marmo e fattura. Ad esempio, un frammento di un monumento romano, forse un'ara, è stato riutilizzato come base di una colonna (la colonna di destra dell'arcone del narcece).

Lo zōo di pietra

Le prime decorazioni che incontriamo e che riproducono animali si trovano sul portale dell'atrio, comunemente chiamato porta dei leoni. È un portale romanico costituito da due stipiti laterali con alla base due sculture di notevole importanza, e nella parte alta chiuso da un architrave sormontato a sua volta da un archivolt che contiene l'affresco settecentesco raffigurante S. Matteo. La scritta che delimita l'architrave DUX ET IORDANUS CAPUANUS REGNENT AETERNUM CUM GENTE COLENTE SALERNUM ricorderebbe la pace fatta da Roberto il Guiscardo, che insieme ad Alfano I fu il fautore della costruzione del tempio dove custodire le spoglie dell'Evangelista Matteo, con Giordano di Capua nel 1079, oppure, secondo una tesi più recente, nel DUX dovrebbe riconoscersi Boemondo o Ruggero Borsa, eredi del Guiscardo, ed in Giordano, DIGNITUS PRINCEPS morto nel 1091, il nuovo committente dei lavori del Duomo. Le due sculture alla base degli stipiti, attribuibili a maestranze lombarde, rappresentano, nelle fattezze del leone e della leonessa che allatta il piccolo, i simboli della *Potenza della Chiesa* e della *Carità*. Nelle manifestazioni dell'arte figurativa medievale sono frequenti le rappresentazioni di animali, cui i contemporanei, a prescindere dal valore decorativo ed estetico, attribuirono precise valenze simboliche, ben riconoscibili ed interpretabili alla luce della dottrina religiosa cristiana.

Sin dall'antichità il leone è stato considerato emblema di forza e fierezza ed appare nell'iconografia sia sacra che profana con significati diversi. L'animale è largamente presente nell'arte medievale in Campania, singolo o in coppia; spesso come guardiano dell'ingresso (ad es., portale d'ingresso nella Cattedrale di Carinola, Caserta), sul modello delle chiese padane o anche in funzione stilofora a reggere le colonne degli amboni (ad es., ambone Rufolo nella Cattedrale di Ravello). In età medievale i leoni, presenti come sentinelle dell'ortodossia cristiana, fanno da scenografia alle cause civili ed ecclesiastiche che venivano discusse e risolte sui sagrati delle chiese e dove venivano formulati i giudizi secondo la nota formula: *inter leones et coram populo* (tra i leoni e il popolo riunito).



Anche l'architrave presenta elementi di simbologia cristiana. Il tralcio di vite richiama alla memoria le parole di Cristo: *Io sono la vite voi i tralci*, mentre i datteri delle palme beccati dagli uccelli alludono al nutrimento dell'anima. Nonostante associati a visioni favorevoli, nell'immaginario mitologico,

gli uccelli sono talvolta portatori di sventura. In genere, nell'antichità, gli uccelli raffiguravano, come le farfalle, l'anima umana che abbandona il corpo al momento della morte, ed è con questa valenza che vengono rappresentati nelle catacombe paleocristiane. Nelle rappresentazioni medievali, invece, spesso simboleggiano il paradiso dei Cristiani, in tal modo vengono raffigurati mentre beccano frutti da palme, tipico albero del paradiso. Ai due lati dell'architrave sono presenti invece la scimmia (sulla sinistra) e un leone rampante (sulla destra).

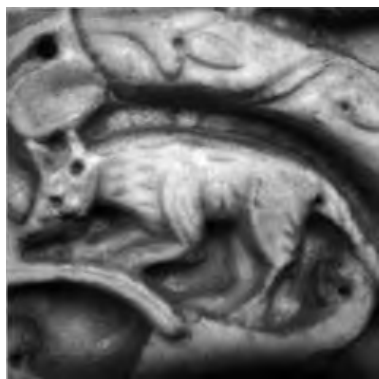


La scimmia ha spesso ispirato sentimenti di avversione ed è stata associata al malvagio e al mostruoso. Descrivendone le caratteristiche, Plinio ne ricorda le fattezze umane e l'abitudine a imitare l'uomo. I bestiari medievali ne fan-

no la personificazione del diavolo e del male, evidenziandone il temperamento instabile, frivolo e dispettoso. Nell'iconografia medievale la sua immagine ha evocato in particolare quella dell'eresia e dell'idolatria; da san Pier Damiani (*De bono religiosi status...*) come simbolo della lussuria. Non è ben chiaro con quale simbologia sia rappresentata nella scultura al lato dell'architrave, sicuramente diversa da quella alla sommità del reliquiario di san Matteo donato da Cecio Frangipane a Desiderio di Montecassino negli anni Settanta dell'XI secolo, oggi conservato a Roma.

Altre rappresentazioni di animali si ritrovano sulla facciata interna e precisamente sugli stipiti del portale centrale. Su questi ultimi corre un motivo a girali vegetali all'interno dei quali sono raffigurati animali sia della terra, come il cane, la volpe; sia dell'acqua, come il grande pesce; sia dell'aria, come la civetta, il pavone, sia uccelli che creature fantastiche come l'unicorno.

Al cane si accompagna spesso un'immagine positiva, per lo più legata al concetto di fedeltà. Nell'iconografia religiosa è un cane ad accompagnare Tobia durante il viaggio con l'arcangelo Gabriele e compare anche nelle raffigurazioni della Natività, dell'Adorazione dei pastori e dei magi. In ambito mitologico, il cane appare come attributo di Diana, dea della caccia, e di altri cacciatori come Adone, Cefalo e Atteone. Assume valenza negativa, invece, in alcune rappresentazioni dell'Ultima cena, dove viene ritratto ai piedi di Giuda, oppure mentre sta affrontando un gatto, alludendo in questo caso al contrasto e all'inimicizia.



Della volpe i bestiari medievali danno un giudizio di animale molto furbo, fraudolento, astuto, ingegnoso, falso e sleale, per lo più legato alle bizzarre indicazioni su come riesca a procurarsi il cibo. Quando ha fame e non ha nulla da mangiare, va a cercare un luogo ove ci sia della terra rossa e vi si rotola per sembrare tutta insanguinata, poi si getta a terra e resta immobile, trattiene il fiato e si gonfia tutta; gli uccelli che la vedono, credendola morta, si avvicinano alla sua bocca e lei, veloce quanto astu-

ta, li afferra e li divora. Per le sue caratteristiche è paragonata al diavolo, che è morto alla fede e nell'anima e, come lei, afferra i peccatori nelle sue grinfie. Coloro che imitano il suo comportamento sono perciò i peccatori della carne, i lussuriosi, ma anche i bugiardi, i ladri, gli idolatri e gli assassini. È citata più volte nelle Sacre Scritture, sempre come esempio di amoralità, per la sua natura fraudolenta e le ingannevoli astuzie. Interessante la rappresentazione della volpe in Costa d' Amalfi dove, nella chiesa di santa Maria dell'Assunta a Positano, in una lastra marmorea murata nel campanile, compare nell'atto di inseguire dei pesci; da qui la leggenda della volpe pescatrice, molto diffusa localmente e che alluderebbe alla consumata abilità, sia per terra che per mare, degli uomini della costiera.

Il grande pesce, chiamato così nella Bibbia, è l'animale che inghiotte Giona, punito per essersi rifiutato di predicare nella città pagana di Ninive, contravvenendo all'ordine del Signore. Il profeta rimane all'interno dell'animale per tre giorni e tre notti finché, dopo aver pregato Dio, viene rigettato fuori. Matteo riprende questo episodio interpretandolo come prefigurazione della Resurrezione di Gesù. Il passo dell'Evangelista è stato quindi inteso quale inequivocabile simbolo della resurrezione. Nei bestiari medievali, invece, il grande pesce assume una valenza negativa. Si racconta, infatti, che i marinai possono scambiare il dorso dell'animale per un isolotto e approdarvi con le navi; quando però accendono i fuochi per cucinare il cibo, l'enorme animale avverte il calore e si immerge, trasci-



nando con sé gli sfortunati avventori. Allo stesso modo, chi non crede o chi ignora le azioni del diavolo finisce per essere trascinato nell'abisso infernale. Si dice anche che il cetaceo si procuri il cibo aprendo la bocca che emana un dolce profumo: i pesci, attratti dalla fragranza, vengono così inghiottiti. Lo stesso capiterà a coloro i quali, privi di fede, si fanno attrarre dalle lusinghe dei piaceri divenendo preda del diavolo. Per questo motivo la bocca spalancata del grande pesce può alludere alla bocca dell'Inferno.

L'immagine della civetta, originariamente animale sacro a Minerva, dea della sapienza, è diventata emblema del sapere e, talvolta, per questo, viene raffigurata su una pila di libri come simbolo di conoscenza e saggezza. Nonostante ciò, nelle credenze popolari ha assunto un'accezione negativa. Già Plinio ricorda che, essendo un animale notturno, è considerata un uccello funebre e, se avvistata di giorno, di sinistro auspicio. La sua cattiva fama le viene attribuita anche dalle Sacre Scritture: in un passo del profeta Isaia si dice che sul paese di Edom si abatterà l'ira del Signore e su quelle terre, che diverranno deserte e desolate «il gufo e il corvo vi faranno dimora». La civetta, oltre che sullo stipite del portale, viene raffigurata anche all'interno della cattedrale nei capitelli dell'ambone Guarna.



I pavoni sono gli animali sacri a Giunone, sposa di Giove e regina degli dei. Inizialmente considerati emblema della resurrezione, divengono in seguito anche simbolo di superbia. Secondo la leggenda, le macchie colorate sulla coda del pavone sono gli occhi di Argo, posti da Giunone sulla coda dell'animale a lei sacro in memoria del fedele guardiano dai cento occhi ucciso da Mercurio. Il cristianesimo delle origini attribuisce all'animale significati per lo più positivi. In base alla credenza secondo la quale il pavone ogni anno in autunno perde le penne che ricrescono in primavera, l'animale è diventato il simbolo della

rinascita spirituale e quindi della resurrezione. Inoltre i suoi mille occhi sono stati considerati emblema dell'onniscienza di Dio. Solo in un secondo momento i bestiari medievali ne hanno dato un'interpretazione negativa, legata al fatto che l'animale ama molto gironzolare esibendo il suo piumaggio e guardandosi intorno con presunzione. Il volatile è quindi divenuto simbolo di superbia e arroganza; quando però osserva le sue zampe piuttosto brutte s'intristisce, perché stridono con il suo aspetto meraviglioso. Allo stesso modo l'uomo deve gioire dei propri meriti, ma non deve dimenticare i suoi difetti e rischiare di costruire la propria vita sul nulla.

Anche qui come nell'architrave del portone dell'atrio ritroviamo gli uccelli. Una ulteriore presenza di questi animali è all'interno della cattedrale eseguiti, in questo caso in mosaico, sull'iconostasi.

L'unicorno è l'unico animale fantastico che ritroviamo negli stipiti. Viene riproposto due volte, sia sullo stipite di destra che di sinistra. Raffigurato come un cavallo, di solito bianco, con un lungo corno acuminato e attorcigliato sulla fronte, a volte con barba caprina, coda di leone e zampe bovine. Le prime testimonianze dell'esistenza di questo animale risalgono allo storico greco Ctesia,

originario di Conidio e vissuto tra il V e IV secolo a. C., che nei suoi scritti sull'India racconta della presenza in questo paese di un animale selvatico simile al cavallo, con un



corno sulla fronte dalle straordinarie proprietà terapeutiche. Forse si trattava del rinoceronte indiano, ma questa strana e misteriosa figura s'insinuò subito nell'immaginario collettivo, assumendo le fattezze dell'unicorno. La religione cristiana ne fa un simbolo di purezza e castità e la sua effigie finisce per comparire nei bestiari medievali, che ricordano le leggendarie qualità dell'animale, a cominciare dal potere del suo corno di scoprire e neutralizzare i veleni. Viene, quindi, descritto come un essere piuttosto selvatico e ribelle, impossibile da catturare se non grazie a uno stratagemma. Secondo la tradizione, l'animale



può essere avvicinato solo da una vergine; i cacciatori allora lasciano una fanciulla sola in mezzo a una radura e si nascondono nei dintorni. L'animale scorgendo la ragazza, le si avvicina, e non appena si adagia sul suo grembo, addormentandosi, viene immediatamente catturato. Nell'episodio della caccia dell'unicorno si è voluto scorgere l'allusione alla passione di Gesù, anche se in realtà prevalse il simbolo della purezza e castità associato direttamente all'animale. Alla base degli stipiti vi sono due leoni, raffinate sculture di gusto islamico; al di sopra, invece, gli stipiti sono sormontati da un architrave simile a quello del portale dei leoni, sicuramente proveniente da un edificio

romano, recante sui bordi una scritta in cui è espressa la speranza di Roberto il Guiscardo di poter guadagnare il regno dei cieli avendo dedicato il tempio all'apostolo Matteo: A DUCE ROBERTO DONARIS APOSTOLE TEMPLO PRO MERITIS REGNO DONETUR IPSE SUPERNO. Le porte, in bronzo, che danno accesso alla navata centrale, furono fuse a Costantinopoli alla fine dell'XI secolo, e donate da Landolfo Butrumile e dalla moglie Guisana. In ricordo della loro donazione, le lastre tombali dei due coniugi, in precedenza collocate nel pavimento della Basilica, sono ora murate e posizionate sul muro alla sinistra del portale. Le porte sono formate da cinquantaquattro riquadri di cui quarantasei sono decorati da una croce latina, mentre in otto sono raffigurati i santi Paolo, Simone, Pietro, il Cristo benedicente, la Vergine, S. Matteo con ai piedi i donatori, due ippogrifi che si abbeverano ad una fonte ed infine la scritta in cui Landolfo dice di donare le porte al tempio dell'Apostolo, sperando nella remissione dei propri peccati. La tecnica che venne utilizzata per le formelle è quella dell'ageminatura, inserendo cioè argento nel solco inciso del bronzo, in modo da dare più rilievo alla decorazione.

Anche all'interno della cattedrale si trovano decorazioni che raffigurano animali. Sull'ambone Ajello (XII sec.), collocato sulla destra della navata centrale, si staglia il gruppo scultoreo del leggio, che rappresenta un'aquila che artiglia il capo di un uomo che schiaccia delle fiere, avvolto tra le spire di un serpente: un'iconografia che ha avuto una diffusione notevole nei lettori di diverse cattedrali campane. L'aquila, nella cultura cristiana, mantiene significati positivi. Quando lotta con il serpente è stata interpretata come Gesù che affronta il diavolo. I bestiari medievali ricordano il fenomeno della rigenerazione del rapace. Si dice infatti che, quando invecchia, la sua vista inizia ad offuscarsi. Allora l'aquila vola vicino al sole, che brucia il velo che le appanna la vista, e si precipita nell'acqua per poi riemergere completamente rinnovata. In ciò si è voluto scorgere l'immagine dell'uomo che si rinnova alle sorgenti dello Spirito, come afferma Giovanni nel suo Vangelo. Secondo i commentatori delle Sacre Scritture, lo stesso Giovanni è raffigurato come aquila poiché la sua descrizione di Dio è la più diretta.



Il serpente è l'incarnazione del male e del demonio, è il terribile tentatore di Adamo ed Eva, responsabile del peccato originale. Il rettile può apparire anche nelle scene della Crocifissione, in ricordo del peccato originale e della contemporanea redenzione dell'uomo grazie al sacrificio di Gesù. Anche sull'iconostasi della cattedrale si ritrova il serpente, in questo caso realizzato a mosaico.

BIBLIOGRAFIA

- Il mondo animale nell'arte medievale in Campania*, a cura del Gruppo archeologico salernitano, in «*Salternum*», IX (2005), n. 14-15
La Cattedrale di S. Matteo. Schede e itinerari didattici, Salerno 1992 (Passeggiate Salernitane, 6)
F. PERRI, *Dizionario di mitologia classica*, Milano, Garzanti, 1964.

PIETRO PAOLO ONIDA

Il problema della qualificazione dogmatica dell'animale non umano nel sistema giuridico-religioso romano

Premessa

L'oggetto del presente lavoro necessita di qualche spiegazione. La qualificazione giuridica dell'animale non umano è certo tema di grande importanza anzitutto per l'analisi della 'questione animale' e dunque per la valutazione del rapporto tra uomo e altri esseri animati¹. Precisare tale qualificazione significa individuare uno spazio al quale ricondurre l'animale non umano in quanto essere vivente, per quello che esso è, indipen-

¹ Per una prima analisi della letteratura sulla "questione animale", con riferimenti anche alla soggettività degli esseri non umani, si vedano: *I diritti degli animali. Prospettive bioetiche e giuridiche*, a cura di S. CASTIGNONE - G. LANATA, Bologna, Il Mulino, 1985; *I diritti degli animali*, a cura di S. CASTIGNONE - G. LANATA, Centro di Bioetica-Genova, *Atti del Convegno nazionale, Genova 23-24 maggio 1986*, Genova, KC, 1987; T. REGAN - P. SINGER, *Diritti animali, obblighi umani*, tr. it. di P. Garavelli, Torino, Edizioni Gruppo Abele, 1987; P. SINGER, *In difesa degli animali*, tr. it. di S. Nesi Sirgiovanni, Roma, Lucarini, 1987; ID., *Il movimento di liberazione animale*, a cura di P. CAVALIERI - A. PILLON, Torino, Sonda, 1989; T. REGAN, *I diritti animali*, tr. it. di R. Rini, Milano, Garzanti, 1990; P. CAVALIERI - P. SINGER, *Il Progetto Grande Scimmia: eguaglianza oltre i confini della specie umana*, Roma, Theoria, 1994; L. BATTAGLIA, *Etica e diritti degli animali*, Roma-Bari, Laterza, 1997; P. CAVALIERI, *La questione animale. Per una teoria allargata dei diritti umani*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999; *Per un codice degli animali. Commenti sulla normativa vigente*, a cura di A. MANNUCCI - M. TALLACCHINI, Milano, Giuffrè, 2001; L. GALLENI - F. VIOLA - F. CONIGLIARO, *Animali e persone: ripensare i diritti*, Milano, Giuffrè, 2003; P. SINGER, *Liberazione animale*, a cura di P. Cavalieri, tr. it. di E. Ferreri, Milano, Net, 2003; V. POCAR, *Gli animali non umani. Per una sociologia dei diritti*, nuova edizione riveduta e aggiornata, Roma-Bari, Laterza, 2005; F. RESCIGNO, *I diritti degli animali. Da res a soggetti*, Torino, Giapichelli, 2005; B. DE MORI, *Che cos'è la bioetica animale*, Roma, Carocci, 2007; P.P. ONIDA, *Macellazione rituale e status giuridico dell'animale non umano*, in «Diritto @ Storia. Rivista internazionale di Scienze giuridiche e Tradizione romana», 6 (2007) (= <http://www.dirittoestoria.it/6/Contributi/Onida-Macellazione-rituale-status-giuridico-animale.htm>) (= «Lares», 74 [2008], pp. 165 sgg., da cui si cita).

dentemente per quanto possibile dalle sovrapposizioni antropocentriche dovute all'uso delle categorie giuridiche moderne di soggetto e di oggetto di diritto². Su un piano più ampio rispetto alla 'questione animale', la qualificazione giuridica dell'animale non umano è anche tema la cui analisi è utile alla comprensione della stessa concezione generale del diritto. Sulla base delle riflessioni della filosofia greca in materia di condizione degli animali non umani, la giurisprudenza romana, per il tramite della concezione del diritto naturale di cui si riteneva essere parte non solo gli uomini ma anche gli altri animali, giunse a una concezione generale del diritto. Non si tratta, quindi, di un tema bizzarro, come forse potrebbe sembrare a prima vista, ma di un tema ancora oggi centrale per la scienza giuridica³.

Nonostante nelle fonti giuridiche romane siano innumerevoli i riferimenti al mondo animale, il tema della condizione giuridica degli animali non umani non ha suscitato molto interesse nella dottrina romanistica. Solo negli ultimi anni alcuni studi hanno lambito il tema, senza peraltro che in essi sia stata dedicata espressa attenzione ai profili dogma-

² Sull'uso delle categorie in questione si vedano: G. SCHERILLO, *Lezioni di Diritto romano. Le cose. Parte prima. Concetto di cosa - cose extra patrimonium*, Milano, Giuffrè, 1945, pp. 19 sgg.; R. ORESTANO, *Il problema delle fondazioni in diritto romano*, Parte Prima, Torino, Giappichelli, 1959, pp. 3 sgg.; ID., *Il «problema delle persone giuridiche» in diritto romano*, I, Torino, Giappichelli, 1968, pp. 7 sgg.; G. GROSSO, *Problemi sistematici nel diritto romano. Cose - contratti*, a cura di L. LANTELLA, Torino, Giappichelli, 1974, pp. 6 sgg.; F. GORIA, *Schiavi, sistematica delle persone e condizioni economico-sociali nel Principato*, in *Prospettive sistematiche nel diritto romano*, Torino, Giappichelli, 1976, pp. 311 sgg.; R. QUADRATO, *La persona in Gaio. Il problema dello schiavo*, in «Iura», 37 (1986), pp. 1 sgg.; P. CATALANO, *Diritto e persone. Studi su origine e attualità del sistema romano*, Torino, Giappichelli, 1990, pp. 169 sgg.; ID., *Diritto, soggetti, oggetti: un contributo alla pulizia concettuale sulla base di D. 1,1,12*, in *Iuris vincula. Studi in onore di Mario Talamanca*, II, Napoli, Jovene, 2001, pp. 97 sgg.; P.P. ONIDA, *Studi sulla condizione degli animali non umani nel sistema giuridico romano*, Torino, Giappichelli, 2002, pp. 10 sgg.; G. MELILLO, *Personae e status in Roma antica*, Napoli, Jovene, 2006, pp. 1 sgg.; A. TRISCIUOGGIO, *Il corpo umano vivente dopo la nascita: osservazioni storico-comparatistiche*, in *Modelli teorici e metodologici nella storia del diritto privato*, 2, Napoli, Jovene, 2006, pp. 389 sgg.; U. VINCENTI, *Categorie del diritto romano*, Napoli, Jovene, 2007, pp. 11 sgg.; P.P. ONIDA, *Macellazione rituale e status...* cit., pp. 165 sgg.

³ Sulla rilevanza sistematica della concezione che i giuristi romani ebbero degli animali non umani si rinvia, per l'opinione di chi scrive, a P.P. ONIDA, *Studi sulla condizione...* cit., pp. 95 sgg.; ID., *Il divieto dei sacrifici di animali nella legislazione di Costantino. Una interpretazione sistematica*, in *Poteri religiosi e istituzioni: il culto di San Costantino Imperatore tra Oriente e Occidente*, a cura di F. SINI - P.P. ONIDA, Torino, Giappichelli, 2003, pp. 73 sgg.; ID., *Il guinzaglio e la museruola: animali, umani e non, alle origini di un obbligo*, in «Archivio Giuridico "Filippo Serafini"», 224, 4 (2004), pp. 592 sgg.; ID., *Animali non umani e natura. Una prospettiva romanistica*, Sassari, Todini, 2007, pp. 6 sgg.; ID., *Macellazione rituale e status...* cit., pp. 150 sgg.

⁴ Per l'esame di tale dottrina si rinvia a P.P. ONIDA, *Studi sulla condizione...* cit., pp. 1 sgg.

tici connessi allo *status* dell'animale non umano⁴. Non stupisce, quindi, che ancora oggi nella dottrina romanistica sia pressoché dominante l'idea che nel diritto romano l'animale non umano fosse considerato una cosa, un oggetto di diritto, anziché un soggetto di diritto⁵. È noto, invece, che negli ultimi decenni, nella restante dottrina giuridica, un tempo arroccata su posizioni identiche a quelle ora richiamate della dottrina romanistica, si è sostenuta con sempre maggiore convinzione l'idea, anche alla luce di alcuni aspetti della cosiddetta 'legislazione animale' più recente, che l'animale non umano possa essere qualificato come soggetto di diritto⁶. Oggi, la questione se l'animale sia o non sia un soggetto di diritto è considerata al tal punto importante che dalla soluzione di essa si fa dipendere, in larga parte, la tutela degli animali e/o il riconoscimento dei cosiddetti diritti degli animali⁷.

L'una e l'altra posizione dottrinale, 'oggettivistica' e 'soggettivistica', devono essere qui vagliate con una certa attenzione, anzitutto al fine specifico di identificare le categorie giuridiche più adatte a descrivere la condizione dell'animale non umano sia nell'antichità, sia ai nostri giorni. Ma poi anche al fine più generale di compiere una operazione di precisazione concettuale sull'uso delle categorie giuridiche, utile al di là delle necessità relative all'inquadramento dogmatico dell'animale non umano. È noto che le categorie di soggetto e di oggetto di diritto, fra le altre, sono considerate nella dottrina giuridica quelle fondanti il nostro sistema giuridico⁸. Un uso critico di queste categorie,

⁵ Nella letteratura manualistica, la classificazione dell'animale come oggetto giuridico è praticamente unanime: così, ad esempio, M. MARRONE, *Istituzioni di diritto romano*, Palermo, Palumbo, 1989, p. 379, osserva: «Il termine *res*, che noi traduciamo 'cosa', assume nelle fonti giuridiche romane significati molteplici. Più spesso vuol dire effettivamente 'cosa' nella sua accezione più propria di 'oggetto materiale' (con riferimento anche a terreni, edifici, schiavi ed animali)»; A. GUARINO, *Diritto privato romano*, Napoli, Jovene, 2001¹², p. 316: «per *res* (o '*bona*', '*beni*') furono intesi: in senso stretto, le entità materiali e gli animali subumani; in senso lato, anche gli schiavi».

⁶ Si vedano con rinvii alla dottrina meno recente: C.M. MAZZONI, *I diritti degli animali: gli animali sono cose o soggetti del diritto*, in *Per un codice...* cit., pp. 111 sgg.; F. MARINELLI, *L'animale d'affezione*, in *Il diritto delle relazioni affettive. Nuove responsabilità e nuovi danni*, a cura di P. CENDON, III, Padova, CEDAM, 2005, pp. 1991 sgg.

⁷ Per un quadro d'insieme si veda P. CAVALIERI, *La questione animale...* cit., *passim*. Si veda, però, per una analisi critica di tale relazione F. VIOLA, *Tra giustizia e diritto*, in L. GALLEN - F. VIOLA - F. CONIGLIARO, *Animali e persone...* cit., pp. 99 sgg.

⁸ Per la letteratura in argomento si rinvia alle principali voci enciclopediche in materia: V. FROSINI, *Soggetto del diritto*, in *Novissimo Digesto Italiano*, XVII, Torino, UTET, 1970, pp. 813 sgg.; D. MESSINETTI, *Oggetto dei diritti*, in *Enciclopedia del diritto*, XIX, Milano, Giuffrè, 1979, pp. 808 sgg.; S. COTTA, *Soggetto di diritto*, in *Enciclopedia del diritto*, XLII, Milano, Giuffrè, 1990, pp. 1213 sgg.; P. GALLO, *Soggetto di diritto*, in *Digesto delle Discipline Privatistiche, Sezione Civile*, XVIII, Torino, UTET, 1998, pp. 577 sgg.

quando ancora non si giunga, come forse bisognerebbe fare, a rifiutarle del tutto, si rende dunque indispensabile per rappresentare correttamente altre situazioni giuridiche⁹.

Possiamo dire, sin da ora, che né l'una posizione dottrinale, 'oggettivistica', né l'altra, 'soggettivistica', ci sembrano cogliere adeguatamente l'attenzione che l'antichità ha mostrato nei confronti degli animali non umani. Colui che oggi si accosti allo studio della condizione animale, senza pregiudizi dogmatici connessi all'impiego delle categorie moderne di soggetto e di oggetto di diritto, può trovare nel diritto romano una chiave di lettura 'diversa' e più utile delle relazioni tra uomo e altri esseri animati. Proprio mentre in dottrina si va affermando una idea, che a molti appare una 'invenzione' recente – la tesi di un diritto comune a uomini ed altri esseri animati – e che invece trova nella filosofia greca e nel diritto romano le sue prime affermazioni¹⁰. Si va diffondendo, inoltre, la tesi che il diritto non debba essere inteso più come una creazione riservata ai soli esseri umani, ma come uno strumento essenziale di costruzione di relazioni equilibrate fra essi e il resto dell'ambiente¹¹. Sulla base di tali presupposti, sia la impostazione 'oggettivistica', sia la impostazione 'soggettivistica' appaiono frutto di una concezione (banalmente) antropocentrica del diritto che oggi sempre più spesso è correttamente ripudiata in dottrina¹².

Nelle pagine seguenti ci proponiamo di mostrare che l'uso delle categorie di soggetto e di oggetto di diritto non sono adeguate a descrivere la condizione animale¹³.

⁹ In tal senso, emblematica è la riflessione scientifica relativa alla condizione giuridica del *servus*, su cui si veda *infra* in questo paragrafo.

¹⁰ Per la dottrina in questione si rinvia alla nt. 1.

¹¹ Nell'ampia letteratura al riguardo si veda, per una sintesi attenta allo *status* giuridico degli animali non umani, F. RESCIGNO, *I diritti degli animali...* cit., pp. 1 sgg.

¹² Per il rifiuto dell'antropocentrismo si veda il Parere del Comitato Nazionale per la Bioetica, del 19 settembre 2003, su "Macellazioni rituali e sofferenza animale", in www.governo.it/bioetica/pdf/55.pdf.

¹³ D'altra parte, di recente in dottrina sono andate affermandosi tesi che andrebbero maggiormente apprezzate, in cui la questione della tutela delle situazioni giuridiche, anche con riferimento agli animali non umani, è affrontata in una chiave non necessariamente legata alla dicotomia soggetto-oggetto di diritto ma, semmai, alla articolazione fra i due poli del valore e della soggettività. Si veda per questo approccio scientifico L. LOMBARDI VALLAURI, *Abitare pleromaticamente la terra*, in *Il meritevole di tutela. Studi per una ricerca coordinata da L. LOMBARDI VALLAURI*, Milano, Giuffrè, 1990, pp. VII ss., il quale, ponendo in rilievo la necessità di tutelare la vita «se possibile, indivisibilmente», rileva che «la brutale oggettivazione, reificazione, mortificazione che i procedimenti industriali di allevamento, macellazione, lavorazione perpetrano sugli animali-massa, sugli animali-macchina loro sottoposti falsifica violentemente la realtà. Dalla simbiosi non certo paritetica, ma certo simpatetica, partecipativa, che ha accomunato uomini e animali nei millenni pre-moderni, si è passati, attraverso l'industrialismo concentrazionario, a uno smisurato rapporto persona-cosa,

Ma ci prefiggiamo, soprattutto, di mostrare che attraverso il confronto con il mondo animale la giurisprudenza romana giunse ad una visione complessiva del diritto, che oggi potremmo definire biocentrica, in cui l'uomo, pur continuando ad essere parte essenziale di quel diritto, e, perciò, maggiormente responsabile nei confronti dell'ambiente in cui vive, non è l'unica parte.

1) *L'elasticità della sistematica gaiana e giustiniana fra personae, res e actiones*

La distinzione tra *res* e *personae* non è una contrapposizione fra partizioni rigide, prive di contatto reciproco. Il valore elastico di tale sistematica¹⁴ si rinviene, anzitutto, nella classificazione del *servus* sia all'interno delle *res*, sia all'interno delle *personae*¹⁵. Le quali, quindi, non ci appaiono che come prospettive diverse dalle quali guardare lo stesso ente.

soggetto-oggetto, che a sua volta legittima erroneamente, nell'immaginale umano, la negazione della soggettività animale».

¹⁴ Sulla elasticità della distinzione gaiana fra *personae* e *res* si veda G. GROSSO, *Problemi sistematici nel diritto...* cit., pp. 7 sgg.

¹⁵ Gai. 1,48: *Sequitur de iure personarum alia divisio. Nam quaedam personae sui iuris sunt, quaedam alieno iuri subiectae sunt*; 1,51: *Ac prius dispiciamus de iis qui in aliena potestate sunt*. 1,52: *In potestate itaque sunt servi dominorum. Quae quidem potestas iuris gentium est; nam apud omnes peraeque gentes animadvertere possumus dominis in servos vitae necisque potestatem esse; et quodcumque per servum acquiritur, id domino acquiritur*; 2,13: *Corporales hae <sunt> quae tangi possunt, velut fundus homo vestis aurum argentum et denique aliae res innumerabiles*. Una critica alla tendenza della dottrina a negare la soggettività giuridica del *servus* si trova in P. CATALANO, *Diritto e persone...* cit., pp. 163 sgg., il quale mette in rilievo che l'affermazione secondo cui il *servus* non è un soggetto di diritto non è condivisibile sia perché trascura di considerare la partecipazione di esso al *ius*, sia perché si basa su un presupposto metodologico errato in quanto impiega una nozione «estranea alle fonti» e «inadatta» a cogliere il «dato storico»; ID., *Diritto, soggetti, oggetti...* cit., pp. 97 sgg., il quale, pur ritenendo che vi possano essere contesti in cui l'uso delle categorie di soggetto possa rivelarsi utile o addirittura necessario, come nel caso della condizione del servo o del nascituro, osserva che le «questioni circa la 'soggettività' di essi «sono scientificamente mal poste». Con riferimento alla sistematica è importante ricordare l'osservazione di F. GORIA, *Schiavi, sistematica delle persone...* cit., p. 333, secondo cui: «Non esistendo la mediazione formale della capacità giuridica che occultasse, riportandole in un mondo di concetti astratti, le reali differenze sociali tra gli uomini, si comprende come le classificazioni giuridiche traducevano immediatamente e direttamente certi tipi di rapporti sociali». Con riferimento alla categoria della personalità giuridica S. TAFARO, *La pubertà a Roma. Profili giuridici*, Bari, Cacucci, 1993, p. 11, ritiene che la concezione moderna ad essa sottostante ha finito col coartare l'esperienza antica entro uno schema che non corrisponde alla complessità del passato e ha determinato una «omogeneizzazione» della realtà giuridica romana e una «sottovalutazione» dell'articolazione del sistema giuridico romano imperniato attorno alla considerazione dell'essere umano.

La qualificazione giuridica del *servus* attraverso l'impiego delle categorie moderne di oggetto e di soggetto di diritto non consente di cogliere il significato della distinzione, propria della giurisprudenza romana, fra *personae* e *res*. A differenza di quanto accade per la rigida contrapposizione moderna fra il mondo dei soggetti e degli oggetti, fra i quali non esiste pressoché possibilità di comunicazione, nel senso che ciò che è soggetto non è può essere allo stesso tempo oggetto e viceversa¹⁶, nella sistematica romana il medesimo ente – l'uomo – è considerato allo stesso tempo *persona* e *res*. La distinzione antica, dunque, a differenza della contrapposizione moderna, è una distinzione fra partizioni per così dire aperte.

La qualificazione del *servus* come oggetto, sulla base della sua classificazione nelle fonti giuridiche romane fra le *res*, non permette inoltre di comprendere, sul piano dogmatico, il ruolo di esso come parte di negozi giuridici¹⁷ o come destinatario di una tutela giuridico-religiosa¹⁸. La riduzione del servo, come quella dell'animale non umano, al rango degli oggetti è realizzata, evidentemente, sulla base della erronea equivalenza fra la nozione di *res* e quella di cosa-oggetto di diritto¹⁹.

Allo stesso modo, con riferimento specifico alla qualificazione dell'animale non umano come *res*, si deve ritenere che la giurisprudenza romana non formuli un giudizio di valore. La qualificazione giuridica, inoltre, soprattutto quando avviene, come nel caso della

¹⁶ Sulla rigidità della contrapposizione tra soggetto e oggetto di diritto si rinvia per tutti a: R. ORESTANO, *Il «problema delle persone giuridiche»*... cit., p. 134, il quale parla di «frontiera invalicabile tra il mondo dei 'soggetti' e quello degli 'oggetti' di diritto»; P. CATALANO, *Diritto, soggetti, oggetti*... cit., pp. 108 sgg., il quale, sulla scia dell'Orestano, rileva che «l'accettazione della 'frontiera' fra 'soggetti' e 'oggetti' deforma l'interpretazione delle fonti romane e, aggiungo, la rende inutile o addirittura controproducente per una critica (storico-dogmatica) del diritto positivo odierno».

¹⁷ Sulla capacità del *servus* di realizzare attività negoziale si vedano: I. BUTI, *Studi sulla capacità patrimoniale dei «servi»*, Napoli, Jovene, 1976, pp. 73 ssg.; O. ROBLEDA, *Il diritto degli schiavi nell'antica Roma*, Roma, Università Gregoriana editrice, 1976, pp. 70 ssg.; A. DI PORTO, *Impresa collettiva e schiavo 'manager' in Roma antica (II sec. a.C. - II sec. d.C.)*, Milano, Giuffrè, 1984, pp. 63 ssg.; F. REDUZZI MEROLA, «*Servo parere*». *Studi sulla condizione giuridica degli schiavi vicari e dei sottoposti a schiavi nelle esperienze greca e romana*, Napoli, Jovene, 1990, pp. 23 ssg.

¹⁸ Sulla capacità del *servus* sotto il profilo giuridico-religioso si veda O. ROBLEDA, *Il diritto degli schiavi*..., pp. 88 ssg.

¹⁹ Cfr. E. STOLFI, *Studi sui «libri ad edictum» di Pomponio*, II, *Contesti e pensiero*, Milano, LED, 2001, pp. 395 ss., il quale a proposito del *servus* parla di una «reificazione imperfetta», rilevando che «la disciplina delle forme e dei limiti in cui il *servus* può attivarsi in modo giuridicamente rilevante (sino ad accumulare ricchezze e divenire titolare di altri schiavi), e delle procedure e conseguenze del suo (ri)divenire pienamente uomo, quasi tradisce lo sforzo e l'artificiosità della sua riduzione, *sub specie iuris*, a cosa, a un'entità che è pur sempre *persona*, ma apparentemente non differisce dalle altre *res mancipi*».

distinzione fra *personae*, *res* e *actiones* in funzione sistematica, non può essere considerata meccanicamente la causa di un trattamento deteriore né, al contrario, la causa di una tutela adeguata. Voler trarre, quindi, dalla qualificazione dell'animale come *res* la conclusione che esso versi in una condizione deteriore è errato, come è errato voler trarre dalla affermazione che l'animale sia un soggetto di diritto la conseguenza che esso sia in una condizione di reale tutela²⁰.

La considerazione moderna dell'animale come cosa non può essere ricondotta alla concezione romana dell'animale come *res*, quasi che fra le due categorie vi sia perfetta equivalenza. Nella sistematica gaiana è anzitutto presente un «riferimento soggettivo e oggettivo nei termini “*persona*” e “*res*”»²¹ che invece manca, si direbbe per definizione, alla contrapposizione rigida tra il mondo dei soggetti e delle cose-oggetto di diritto. La comparsa di un concetto tecnico di *res*, in una valenza che sia pure in senso elastico può essere considerata in chiave ‘oggettiva’, attraverso uno sviluppo storico che conduce da una situazione di «indifferenziazione» dell'arcaico potere del *pater familias* che si riferiva al medesimo tempo a *personae* e a *res*, evidenzia una tendenziale distinzione della condizione giuridica dei *liberi* non solo rispetto ai *servi*, ma naturalmente pure rispetto alle *res* inerti²². Concezione questa che, come è noto, si riflette nell'età arcaica in numerosi elementi, i quali sono più evidenti quanto più si risalga indietro nel tempo²³, fino a

²⁰ Tale erronea considerazione sembra invece alla base del pur interessante lavoro di F. RESCIGNO, *I diritti degli animali...* cit., pp. 1 sgg., la quale contrappone a torto, già a partire dal titolo, la considerazione antica dell'animale come *res* alla qualificazione dogmatica moderna dell'animale come soggetto.

²¹ Così G. GROSSO, *Problemi sistematici nel diritto...* cit., pp. 6 sgg., il quale ritiene che «non si possa vedere nei primi due libri di Gaio una trattazione delle persone e delle cose nel senso di soggetti e di oggetti di diritto, come le intendiamo noi; se anche si può parlare di un riferimento soggettivo e di un riferimento oggettivo, ciò va inteso in senso elastico».

²² Fondamentali al riguardo gli studi di G. GROSSO, *Problemi generali del diritto attraverso il diritto romano*, Torino, Giappichelli, 1967², pp. 143 sgg.; ID., *Schemi giuridici e società nella storia del diritto privato romano. Dall'epoca arcaica alla giurisprudenza classica: diritti reali e obbligazioni*, Torino, Giappichelli, 1970, pp. 133 sgg.; ID., *Problemi sistematici nel diritto...* cit., pp. 10 sgg.

²³ È noto che nell'età arcaica la condizione giuridica dei *servi* non si discostava molto da quella in cui versavano i *filii familias*, come è pure noto che la stessa *vindicatio*, nell'ambito delle *legis actiones*, si riferiva tanto a beni inanimati quanto a *filii*, *servi* e animali non umani. Sul punto si veda per tutti G. GROSSO, *Schemi giuridici e società...* cit., pp. 53 sgg.; ID., *Problemi sistematici nel diritto...* cit., pp. 7 sgg., il quale riconduce la «oscillazione» relativa alla classificazione del *servus* fra le *personae* e le *res* alle «vicende della schiavitù in Roma, dall'antica società agricola, a base potestativa, in cui la potestà sugli schiavi non differiva nel contenuto da quella sui figli, alla società mercantile, a base schiavistica, centrata sullo sfruttamento del lavoro servile».

indurre parte della dottrina romanistica e civilistica a individuare anche nell'uomo libero una *res*²⁴.

Per queste ragioni è dunque essenziale evitare assimilazioni fra la distinzione antica, elastica, articolata sulle partizioni *personae* e *res* e la distinzione moderna, rigida, fondata sulla contrapposizione tra soggetto e oggetto di diritto. Soprattutto bisogna opporsi alla tendenza diffusa in dottrina di utilizzare indifferentemente una qualificazione dogmatica al posto dell'altra²⁵. La categoria del soggetto di diritto non è affatto corrispondente a quella di *persona*, come la categoria di cosa-oggetto di diritto non è corrispondente a quella di *res*²⁶. Non vi è dubbio che una qualche connessione sul piano storico vi sia, in particolare fra la coppia *persona*-soggetto di diritto e la coppia *res*-cosa²⁷. Tuttavia, negli ultimi anni, nella dottrina romanistica più sensibile all'uso appropriato di tali categorie si è posta in rilievo la necessità di fare «pulizia concettuale» con riferimento alla distinzione moderna fra soggetto e oggetto di diritto²⁸.

Se, da un lato, nel termine *persona*, che nel linguaggio giuridico romano indica concretamente l'uomo²⁹, bisogna evitare di intravedere un antecedente della nozione di soggetto di diritto, dall'altro, nella classificazione antica dell'animale non umano come *res* non si può individuare il medesimo rilievo dogmatico della classificazione moderna dell'animale come cosa/oggetto. A tacere d'altro, la classificazione dell'animale non umano come *res* non impedisce che la giurisprudenza romana possa pure prestare attenzione alla condizione dell'animale come essere vivo.

²⁴ Si vedano per questa dottrina: V. SCIALOJA, *Teoria della proprietà nel diritto romano*, Roma, A. Sampaolesi, 1928, pp. 31 sgg.; G. SCHERILLO, *Lezioni di Diritto romano...* cit., pp. 22 sgg.; R. ORESTANO, *Il «problema delle persone giuridiche»...* cit., p. 134. *Contra*, però, G. GROSSO, *Problemi sistematici nel diritto...* cit., pp. 16 sgg. Per le implicazioni dogmatiche della questione si vedano: P. CATALANO, *Diritto, soggetti, oggetti...* cit., pp. 109 sgg.; A. TRISCIUOGGIO, *Il corpo umano...* cit., pp. 389 sgg.

²⁵ Sulla non equivalenza tra *res* e oggetto di diritto, con riferimento alla condizione animale, si veda P.P. ONIDA, *Studi sulla condizione...* cit., pp. 95 sgg. Più in generale si vedano: Y. THOMAS, *Res, chose et patrimoine (Note sur le rapport sujet-objet en droit romain)*, in *Archives de philosophie du droit*, 25 (1980), pp. 413 sgg.; A. TRISCIUOGGIO, *Il corpo umano...* cit., pp. 389 sgg.

²⁶ Per i rinvii alla dottrina si veda da ultimo A. TRISCIUOGGIO, *Il corpo umano...* cit., pp. 389 sgg.

²⁷ Per la relazione tra le nozioni di *persona* e di soggetto di diritto si veda per tutti R. ORESTANO, *Il «problema delle persone giuridiche»...* cit., pp. 7 sgg. Per la relazione tra le nozioni di *res* e di cosa si vedano: G. ASTUTI, *Cosa (Diritto romano e intermedio)*, in *Enciclopedia del diritto*, XI, Milano, Giuffrè, 1962, pp. 1 sgg.; S. PUGLIATTI, *Cosa (Teoria generale)*, *ibidem*, pp. 19 sgg.

²⁸ Cfr. P. CATALANO, *Diritto, soggetti, oggetti...* cit., pp. 97 sgg., il quale ritiene a ragione che «la pulizia concettuale vada condotta fino alla radice, eliminando gli stessi termini 'oggetto' e 'soggetto'».

²⁹ Sull'uso concreto delle nozioni di *persona* e di *homo* si veda P. CATALANO, *Diritto e persone...* cit., pp. 167 sgg.

L'elasticità della distinzione fra *personae* e *res* consente alla giurisprudenza romana di attribuire rilevanza giuridica anche al comportamento dell'animale non umano³⁰, in particolare facendo riferimento alla natura di esso, cioè alle qualità essenziali che l'essere animato (umano e non) possiede in quanto dotato di vita propria. Un esempio significativo al riguardo è la subordinazione della concessione dell'*actio de pauperie*, prevista per il danneggiamento inferto da un quadrupede, alla valutazione che il comportamento di esso sia o no *contra naturam*, espressione questa che, comunque la si voglia intendere, richiama la necessità di una considerazione delle caratteristiche essenziali dell'animale in quanto essere vivente³¹. Più in generale si può osservare che anche le classificazioni zoologiche, a rilevanza giuridica, sono elaborate in modo da far emergere le qualità naturali dell'animale non umano come essere vivo³². Si può, quindi, affermare che nella disciplina giuridica relativa agli esseri non umani emerge una attenzione da parte della giurisprudenza romana per il valore della vita animale.

Sul piano sistematico, questa stessa impostazione si rinviene nella enunciazione del diritto naturale, formulata dal giurista Ulpiano nel III secolo d.C., con la quale i compilatori giustiniane aprono il Digesto. In tale enunciazione, sulla quale ritorneremo³³, il diritto naturale è definito come diritto che la natura insegna agli animali, umani e non,

³⁰ Sulla rilevanza giuridica del comportamento animale si rinvia a P.P. ONIDA, *Studi sulla condizione...* cit., pp. 399 sgg.

³¹ Si veda *infra* par. 3. Per le fonti si vedano anzitutto: D. 9,1,1 pr. (Ulp. 18 ad ed.): *Si quadrupes pauperiem fecisse dicetur, actio ex lege duodecim tabularum descendit: quae lex voluit aut dari id quod nocuit, id est id animal quod noxiam commisit, aut aestimationem noxiae offerre*. D. 9,1,1,3 (Ulp. 18 ad ed.): *Ait praetor 'pauperiem fecisse'. pauperies est damnum sine iniuria facientis datum: nec enim potest animal iniuria fecisse, quod sensu caret*. D. 9,1,1,13 (Ulp. 18 ad ed.): *Plane si ante litem contestatam decesserit animal, extincta erit actio*. D. 9,1,1,14 (Ulp. 18 ad ed.): *Noxae autem dedere est animal tradere vivum. demum si commune plurium sit animal, adversus singulos erit in solidum noxalis actio, sicuti in homine*. *Fragm. Augustodun.* 4,83: *Et non solum si totum corpus det liberatur, sed etiam si partem aliquam corporis. Denique tractatur de capillis et unguibus an partes corporis sint. Quidam enim dicunt <ea additamenta corporis esse; sunt enim> foris posita. Animal mortuum vero dedi non potest*. Per la dottrina sull'*actio de pauperie* si vedano da ultimo, con ampi riferimenti alla letteratura meno recente: M.V. GIANGRIECO PESSI, *Ricerche sull'actio de pauperie. Dalle XII Tavole ad Ulpiano*, Napoli, Jovene, 1995; M. POŁOJAC, *Actio de pauperie - domestic and wild animals?*, in *Règle et pratique du droit dans les réalités juridiques de l'antiquité. Atti della 51ª Sessione della SIHDA Crotone-Messina 16-20 settembre 1997*, a cura di I. PIRO, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1999, pp. 463 sgg.; EAD., *L'actio de pauperie ed altri mezzi processuali nel caso di danneggiamento provocato dall'animale nel diritto romano*, in «*Ius antiquum*», 8 (2001), pp. 81 sgg.; P.P. ONIDA, *Studi sulla condizione...* cit., pp. 449 sgg.

³² In tema di classificazioni animali si veda P.P. ONIDA, *Studi sulla condizione...* cit., pp. 161 sgg.

³³ Sulla concezione del *ius naturale* si veda *infra*, par. 4.

e sono indicate situazioni giuridiche, quali l'educazione dei figli o la congiunzione tra maschio e femmina, comuni a tutti gli esseri animati³⁴. Si tratta, pertanto, di una concezione che presenta più elementi in comune che di distacco con la concezione dell'animale come soggetto di diritto, soprattutto per quanto riguarda la idea di una generale e simpatetica condizione giuridica fra tutti gli esseri animati. Ma alla cui comprensione, ancora una volta, la prospettiva 'soggettivistica' è inutile e anzi dannosa, in quanto riduce il problema della condizione animale a termini speculari a quella stessa impostazione 'oggettivistica' avversata³⁵.

2) La classificazione dell'animale non umano nell'ambito delle *res*

La classificazione dell'animale non umano nell'ambito delle *res* è ricorrente nelle fonti giuridiche romane³⁶. Tenuto conto che ci proponiamo di mettere qui in risalto gli aspetti dogmatici relativi a tale classificazione, prenderemo il via dalla distinzione fra le *res Mancipi* e le *res nec Mancipi*, nella quale emerge in maniera elastica un concetto tecnico di *res*, peraltro non contrapposto rigidamente alla *persona*³⁷.

In questa distinzione, fondamentale nel diritto romano dell'età arcaica in quanto relativa alla circolazione delle *res* e agli atti giuridici ritenuti idonei a consentirne il trasferimento, il valore funzionale di determinati beni (*fundi* ed *aedes* su suolo italico, *servi*, *animalia quae collo dorsove domantur*, servitù rustiche³⁸), necessari per la produzione agro-pastorale o in quanto forza lavoro o in quanto capitale, giustificava la inclusione di essi nel novero delle *res Mancipi*. Gaio definisce, non a caso, le *res Mancipi* come le *res pretiosiores*, mettendone in risalto l'utilità nella economia dell'età arcaica³⁹.

Nella distinzione fra le *res Mancipi* e le *res nec Mancipi* erano ricompresi esseri animati, umani, in condizione servile, e non umani. Nella classificazione emergeva già la necessità di espungere dall'ambito delle *res* l'uomo libero⁴⁰, mentre gli animali non umani

³⁴ La bibliografia sul *ius naturale* si trova, da ultimo, in *Testi e problemi del giusnaturalismo romano*, a cura di D. MANTOVANI - A. SCHIAVONE, Pavia, IUSS Press, 2007.

³⁵ Per il rifiuto di tale impostazione si veda P.P. ONIDA, *Animali non umani...* cit., pp. 171 sgg.

³⁶ Si veda per l'esame delle diverse ipotesi in cui l'animale non umano è considerato *res* P.P. ONIDA, *Animali non umani...* cit., pp. 165 sgg.

³⁷ Cfr. G. GROSSO, *Problemi sistematici nel diritto...* cit., pp. 59 sgg.

³⁸ Gai. 2,14a.

³⁹ Gai. 1,192.

⁴⁰ Cfr. G. GROSSO, *Problemi sistematici nel diritto...* cit., pp. 12 sgg.

erano classificati o nel novero delle *res Mancipi* o nel novero delle *res nec Mancipi*, tendenzialmente a seconda della loro capacità o meno di aiutare l'uomo nel lavoro.

Importante, anzitutto, per la comprensione specifica del valore degli *animalia quae collo dorsove domantur*, buoi, cavalli, muli e asini ⁴¹, è la polemica fra le due scuole dei giuriconsulti romani, quella dei Sabiniani e quella dei Proculiani ⁴², circa il momento in cui tali animali dovessero essere classificati fra le *res Mancipi*: se sin dalla nascita, come volevano i primi, o dal momento della domatura, come ritenevano i secondi ⁴³. Ma in generale la polemica appare di grande interesse, anche sotto il profilo dogmatico, per una analisi più ampia della condizione di tutti gli animali non umani nell'antichità.

Gaio, nelle *Institutiones*, ci fornisce il quadro della polemica:

Gai. 2,15: Sed quod diximus ... Mancipi esse ... statim ut nata sunt Mancipi esse putant; Nerva vero et Proculus et ceteri diversae scholae auctores non aliter ea Mancipi esse putant, quam si domita sunt; et si propter nimiam feritatem domari non possunt, tunc videri Mancipi esse incipere, cum ad eam aetatem pervenerint, qua domari solent.

Gai. 2,16: Item ferae bestiae nec Mancipi sunt velut ursi, leones, item ea animalia quae fere bestiarum numero sunt, veluti elephanti et cameli; et ideo ad rem non pertinet, quod haec animalia etiam collo dorsove domari solent; nam ne nomen quidem eorum animalium illo tempore <notum> fuit, quo constituebatur quasdam res Mancipi esse, quasdam nec Mancipi.

Non è qui necessario analizzare lo stato della dottrina in materia ⁴⁴, la quale negli studi di Filippo Gallo ⁴⁵ e di Giovanni Nicosia ⁴⁶ ha raggiunto risultati illuminanti. È importante, invece, mettere in rilievo il fatto che la domatura, nella distinzione tra animali *Mancipi* e animali *nec Mancipi*, è il criterio classificatorio attraverso il quale i giuristi rinviavano alle qualità che l'animale non umano possiede in quanto essere vivo e capace

⁴¹ Gai. 1,120: *animalia quoque quae Mancipi sunt, quo in numero habentur boves, equi, muli, asini*; Ulp. 19,1: *quadrupedes, quae dorso collove domantur, velut boves muli equi asini*. In Papiniano (Vat. Fr. 259) è utilizzata l'espressione *pecora, quae collo vel dorso domarentur*.

⁴² Sulla contrapposizione fra le due scuole si rinvia, per un quadro d'insieme, a G. FALCHI, *Le controversie tra Sabiniani e Proculiani*, Milano, Giuffrè, 1981.

⁴³ A questa regola generale i Proculiani introdussero un temperamento: nel caso in cui l'animale fosse risultato incapace di essere addestrato, esso sarebbe stato classificato fra le *res Mancipi* una volta raggiunta l'età in cui si era soliti addestrare uno della sua specie.

⁴⁴ Per l'esame della dottrina si veda P.P. ONIDA, *Studi sulla condizione...* cit., pp. 285 sgg.

⁴⁵ F. GALLO, *Studi sulla distinzione fra res Mancipi e res nec Mancipi*, Torino, Giappichelli, 1958, pp. 40 sgg.

⁴⁶ G. NICOSIA, *Animalia quae collo dorsove domantur*, in «Iura», 18 (1967), pp. 45 sgg. (= ID., *Sillogge. Scritti 1956-1996*, I, Catania, Torre, 1998, pp. 205 sgg.); ID., *Il testo di Gai. 2.15 e la sua integrazione*, in «Labeo», 14 (1968), pp. 167 sgg. (= ID., *Sillogge. Scritti...* cit., pp. 293 sgg.).

di rispondere ai comandi dell'uomo. In una classificazione di grandissima rilevanza costruita sul possesso di tali qualità, emerge, quindi, nel quadro delle relazioni fra uomo e altri esseri animati, una prospettiva che non può essere certamente ridotta ad una concezione meramente 'oggettivistica'. L'animale non umano, assieme al *servus*, è anzi posto in un ambito classificatorio dal quale emerge comunque la sua diversità, in quanto essere animato, rispetto ai beni inerti⁴⁷.

Attraverso la prospettiva 'oggettivistica' non è quindi possibile comprendere appieno il significato della polemica e, soprattutto, con quel che ne consegue sul piano dogmatico, la concezione degli animali *mancipi* come *res pretiosiores*. La preziosità alla quale Gaio fa qui riferimento evidenzia non solo un nesso con l'importanza economica e con il prestigio sociale che a Roma si riconosceva soprattutto alle specie da lavoro, ma presuppone anche un rinvio al possesso effettivo nell'animale di specifiche qualità naturali⁴⁸.

Il possesso di tali qualità doveva essere verificato individualmente, per ciascun capo, con la conseguenza che il solco tra gli animali e i beni inanimati doveva apparire profondo. Numerosi elementi, esegetici e non, depongono nel senso che la classificazione degli animali da tiro e da soma avveniva sulla base di una domatura effettiva e non della semplice attitudine di essi ad essere addestrati. Solo a prima vista l'espressione utilizzata da Gaio per indicare le specie da lavoro, *animalia quae collo dorsove domari solent*⁴⁹, sembrerebbe richiamare la semplice attitudine dell'animale ad essere domato, rispetto a quella impiegata in altre fonti, *animalia quae collo dorsove domantur*⁵⁰, che invece

⁴⁷ Anche per via della diversità degli animali non umani dalle *res inanimate* non sembra possibile ipotizzare una connessione troppo rigida fra i beni *mancipi* e l'*instrumentum fundi*, l'apparato di beni necessario alla attività produttiva dei fondi, come pure riteneva P. BONFANTE, *Res Mancipi e res nec Mancipi*, Roma, Tip. della Camera dei deputati, 1888-1889 (= ID., *Forme primitive ed evoluzione della proprietà romana*. [“*Res Mancipi*”, e “*res nec Mancipi*”,], in ID., *Scritti giuridici vari*, II, *Proprietà e servitù*, Torino, UTET, 1926, p. 116, da cui si cita); ID., *Corso di diritto romano*, II, *La proprietà*, parte I, rist. corretta a cura di G. BONFANTE - G. CRIFÒ, Milano, Giuffrè, 1966, pp. 204; 216. Sulla connessione si vedano per tutti: G. NICOSIA, *Animalia quae collo...* cit., pp. 61 sgg. e nt. 50 (= ID., *Silloge. Scritti...* cit., pp. 228 sgg. e nt. 50); M.V. GIANGRIECO PESSI, *Ricerche sull'actio...* cit., pp. 138 sgg.; M.A. LIGIOS, *Interpretazione giuridica e realtà economica dell'instrumentum fundi tra il I sec. a.C. e il III sec. d.C.*, Napoli, Jovene, 1996, pp. 31 sgg.; M.V. GIANGRIECO PESSI, *L'interpretatio prudentium nell'evoluzione dell'actio de pauperie: res Mancipi e res nec Mancipi*, in *Nozione formazione e interpretazione del diritto. Dall'età romana alle esperienze moderne. Ricerche dedicate al professor Filippo Gallo*, I, Napoli, Jovene, 1997, pp. 178 sgg.

⁴⁸ Pone in rilievo, in maniera esemplare, questo aspetto F. GALLO, *Studi sulla distinzione...* cit., pp. 48 sgg.

⁴⁹ L'espressione ricorre in Gai. 2,16.

⁵⁰ Si veda *supra* nt. 41.

parrebbe alludere alla necessità che l'animale fosse davvero domato. È evidente che lo stesso Gaio dà per scontata la necessità della effettiva domatura quando chiarisce i termini della contrapposizione fra le due scuole: *Nerva vero et Proculus et ceteri diversae scholae auctores non aliter ea mancipi esse putant, quam si domita sunt*⁵¹.

Più in generale, sempre in tema di animali da tiro e da soma, si consideri che, nella età arcaica, le condizioni economiche del Lazio antico, in cui gli allevamenti di animali erano spesso allo stato brado⁵², favorivano la circostanza che solo alcuni capi fossero addestrati, in modo che essi andavano acquisendo un valore e una considerazione sociale e giuridica ben superiore rispetto a quella dei capi non addestrati.

Questi dati esegetici acquistano un rilievo particolare quando si consideri, per l'età arcaica, il quadro vivo delle relazioni fra uomo e altri esseri animati. Sono molte per questa età le attestazioni della importanza sociale degli animali non umani⁵³. Ma per limitarci a quelle relative agli animali da tiro e da soma si considerino, anzitutto, le fonti che per essi attestano la concessione di un riposo sacrale:

Cat., *agr.* 138: *Boves feriis coniungere licet. haec licet facere: arvehant ligna, fabalia, frumentum, quod conditurus erit. Mulis, equis, asinis feriae nullae, nisi si in familia sunt.*

Colum., 2,21: *M. Porcius Cato mulis, equis, asinis nullas esse ferias ait, idemque boves permittit coniungere lignorum et frumentorum advehendorum causa. Nos apud pontifices legimus fereis tantum denicalibus mulos iungere non licere, ceteris licere.*

Il particolare apprezzamento sociale e giuridico degli animali da tiro e da soma è attestato da quelle fonti che ricordano come il bue fosse considerato *socius* dell'uomo e fosse oggetto di un divieto di uccisione, entro il quadro di una economia agro-pastorale in cui il lavoro quotidiano permetteva il sorgere di relazioni simpatetiche fra l'uomo e l'animale da lavoro⁵⁴.

⁵¹ Gai. 2,15.

⁵² Sulla esistenza di animali allevati allo stato brado si veda in particolare Varr., *rust.* 2,1,5; 2,6,3.

⁵³ Si veda per tutti P. FEDELI, *La natura violata. Ecologia e mondo romano*, Palermo, Sellerio, 1990, pp. 106 sgg.

⁵⁴ Varr., *rust.* 2,5,3: *Hic socius hominum in rustico opere et Cereris minister, ab hoc antiqui manus ita abstinere voluerunt, ut capite sanxerint, si quis occidisset*; Colum., 6 *praef.*: *Nec dubium quin, ut ait Varro, ceteras pecudes bos honore superare debeat, praesertim et in Italia, quae ab hoc nuncupationem traxisse creditur, quod olim Graeci tauros italos vocabant, et in ea urbe, cuius moenibus condendis mas et femina boves aratro terminum signaverunt, vel, ut antiquiora repetam, quod idem Atticis Athenis Cereris et Triptolemi fertur minister, quod inter fulgentissima sidera particeps caeli sit, quod denique laboriosissimus adhuc hominis socius in agricultura, cuius tanta fuit apud antiquos veneratio, ut tam capital esset bovem necuisse quam civem*; Plin., *nat.* 8,45,70: *Socium enim laboris agrique culturae habemus hoc animal, tantae apud priores curae, ut sit inter*

L'animale, quindi, è classificato all'interno delle *res mancipi* in quanto ente idoneo ad essere il centro di una valutazione giuridica, la quale va al di là di quella che è possibile svolgere su un oggetto inerte⁵⁵. La considerazione dell'animale come *res (mancipi)* non determinava un appiattimento della sua natura al rango delle altre *res* inerti, ma al contrario richiamava il giurista alla valutazione di una qualità specifica di un essere vivente. Quando invece, nella tarda repubblica, andarono affermandosi grandi aziende 'capitalistiche', in cui l'allevamento delle specie da lavoro non era più finalizzato alla nascita di esemplari da impiegare nelle fatiche, ma da destinare alla produzione di carne, l'interesse per la valutazione delle qualità possedute dal singolo animale in quanto adatto al lavoro passò in secondo piano⁵⁶. L'animale da lavoro non fu quindi più oggetto di una valutazione individuale in quanto essere vivente. Ed ecco qui emergere una diversa prospettiva che diremmo non 'oggettivistica', ma incentrata sull'animale morto, in quanto ora ciò che veniva in rilievo era una produzione destinata in conclusione alla macellazione⁵⁷.

exempla damnatus a P<opulo> R<omano> die dicta, qui concubino procaci rure omassum edisse se negante occiderat bovem, actusque in exilium tamquam colono suo interempto. Si veda F. GALLO, *Studi sulla distinzione...* cit., pp. 50 sgg.

⁵⁵ Si tenga presente anche Dionys., 1,33, in cui si descrive la festa chiamata *Consualia*, durante la quale cavalli e muli erano distratti dal lavoro e ornati di fiori. Le fonti in tema di riposo sacrale, unitamente alle regole medico-religiose finalizzate alla cura degli animali non umani (Cat., *agr.* 70-73; 83; 131-132; Varr., *rust.* 2,1,21-23; Colum., 6,4), sono una attestazione importante del loro valore sociale, che non può essere letto in una chiave meramente 'capitalistica', ma si comprende, invece, entro un quadro di relazioni anche affettive nel lavoro quotidiano.

⁵⁶ Si veda G. NICOSIA, *Animalia quae collo...* cit., p. 102 nt. 161 (= ID., *Silloge. Scritti...* cit., p. 285 nt. 161), il quale rileva che la «mutata considerazione degli animali da tiro e da soma si inserisce in questi profondi rivolgimenti economico-sociali, che avevano sempre più fatto sparire l'antica figura dell'agricoltore romano tradizionale, il quale viveva a contatto con la terra e con gli animali che (in numero limitato) su di essa allevava, risiedeva sul fondo e lo coltivava (o ne dirigeva la coltivazione) personalmente, e in collaborazione con la propria *familia* (anche *servorum*). Quello che in definitiva si era infranto era il primitivo rapporto affettivo (e a suo modo poetico) che legava l'uomo alla terra».

⁵⁷ F. GALLO, *Studi sulla distinzione...* cit., pp. 21; 49 sgg., il quale osserva che le condizioni economico-sociali dei primi stanziamenti nel Lazio avvalorano l'ipotesi che la «distinzione in esame si è formata nel periodo di transizione dall'economia pastorale a quella agricola, e cioè nel periodo durante il quale l'agricoltura (che era da un lato favorita, come abbiamo detto, dalla progressiva stabilizzazione delle sedi e dal continuo aumentare della popolazione, e che consentiva, dall'altro lato, attraverso uno sfruttamento più intensivo delle risorse del suolo, di soddisfare in modo più adeguato i crescenti bisogni della popolazione) è passata dall'originaria posizione sussidiaria ad una posizione di preminenza, nei confronti della pastorizia (che doveva per altro verso apparire sempre meno rispondente alle nuove esigenze)».

Il criterio della nascita per la classificazione degli animali da tiro e da soma nell'ambito delle *res Mancipi* dovette rispondere a questi mutamenti economici e sociali⁵⁸. I Sabiniani, facendo perno sulla nascita come criterio della classificazione, mostravano di recepire istanze volte a considerare gli animali non umani non più per le qualità possedute da vivi, ma per quelle che potevano possedere una volta abbattuti e destinati alla alimentazione. Prima ancora della posizione dei Sabiniani si dovette però registrare un intervento dei Proculiani volto a consentire l'ingresso nella classificazione, attraverso un temperamento alla regola generale, non più in ragione della effettiva capacità di coadiuvare l'uomo nel lavoro, ma eccezionalmente in ragione anche del raggiungimento della età in cui un esemplare da lavoro era solitamente addestrato⁵⁹.

La 'preziosità' dei beni *Mancipi* non era, naturalmente, connessa al valore venale dell'animale ma al suo valore strumentale. Si comprende, in tal modo, la ragione per la quale erano esclusi dal novero delle *res Mancipi* altri animali molto importanti sotto il profilo del loro valore venale, ma insuscettibili di essere impiegati nel lavoro avuto riguardo alle condizioni del Lazio antico⁶⁰. La tassatività del catalogo delle *res Mancipi*, espressione della importanza di tali beni, giustifica la non inclusione in esso di altri animali – elefanti e cammelli – pur se astrattamente idonei allo svolgimento di lavori⁶¹.

La spiegazione fornita da Gaio in merito alla non estensione della classificazione degli *animalia quae collo dorsove domantur* anche ad elefanti e cammelli, cioè il fatto che questi ultimi non erano conosciuti quando andò formandosi la distinzione fra le *res Mancipi* e le *res nec Mancipi*, appare certo meno banale di quanto a volte sia stato ritenuto in dottrina. Il giureconsulto, attraverso tale spiegazione, non fa altro che ricondurre la tassatività dell'elenco delle *res Mancipi* alla preziosità dei beni di produzione propri di una società agro-pastorale quale quella delle origini, elenco che proprio a causa delle particolari qualità degli animali da tiro e da soma non vi era ragione di estende-

⁵⁸ Cfr. F. GALLO, *Studi sulla distinzione...* cit., pp. 56 sgg.

⁵⁹ Cfr. G. NICOSIA, *Animalia quae collo...* cit., pp. 103 sgg. (= ID., *Silloge. Scritti...* cit., pp. 285 sgg.).

⁶⁰ Sulla inidoneità al lavoro, nella economia agraria romana, di specie animali diverse da quelle tradizionalmente classificate fra le *res Mancipi* si veda P.P. ONIDA, *Studi sulla condizione...* cit., pp. 332 sgg.

⁶¹ Cfr. A. GUARINO, *Elefanti che imbarazzano*, in *Daube noster. Essays in Legal History for David Daube*, ed by A. WATSON, Edinburgh-London, Scottish Academic Press, 1974, pp. 119 sgg. (= *Pagine di diritto romano*, II, Napoli, Jovene, 1993, pp. 328 sgg., da cui si cita).

re ad altre specie, neppure quando mutarono le forme economiche espressione di quella stessa classificazione⁶².

L'impiego stesso della *mancipatio*, come negozio traslativo della proprietà sugli animali da tiro e da soma e sul resto delle *res Mancipi*, si giustificava in funzione del riconoscimento giuridico e sociale della preziosità di tali beni, in modo da potersi escludere l'idea che il rito fosse in origine avvertito come un impiccio. Certamente, man mano che l'economia romana si caratterizzava anche per il sorgere di grandi allevamenti, espressione della decadenza della importanza delle *res Mancipi* fu il sorgere di esigenze diverse, dettate dalla prassi commerciale volta a consentire con facilità le vendite di animali nei mercati.

In questo contesto, volto a riconoscere l'animale non umano come essere vicino all'uomo in forza di qualità che esso possiede da vivo, bisogna evitare di accondiscendere non solo all'uso della categoria di cosa-oggetto di diritto, ma anche bisogna sottrarsi alla tentazione di impiegare la categoria di persona o di soggetto di diritto. La tesi della «personificazione» degli animali da tiro e da soma era stata già prospettata dal De Visscher⁶³ e ripresa dal Franciosi⁶⁴, in forza della considerazione che il potere del *paterfamilias*, il *mancipium*, dovesse essere inteso come una sorta d'*imperium* domestico – *puissance de commandement* –, del quale le persone libere, i servi e gli animali da tiro e da soma avrebbero rappresentato gli elementi personali, mentre fondi e servitù avrebbero costituito l'ambito territoriale⁶⁵. Tale tesi, però, che pure ha il merito di non ridurre la

⁶² Cfr. F. GALLO, *Studi sulla distinzione...* cit., p. 55.

⁶³ F. DE VISSCHER, *Mancipium et res Mancipi*, in «Studia et Documenta Historiae et Iuris», 2 (1936), pp. 295 sgg. (= ID., *Nouvelles études de droit romain public et privé*, Milano, Giuffrè, 1949, pp. 227 sgg.).

⁶⁴ G. FRANCIOSI, «*Res Mancipi*» e «*res nec Mancipi*», in «Labeo», 5 (1959), p. 382.

⁶⁵ Si veda F. DE VISSCHER, *Mancipium et res Mancipi...* cit., pp. 295 sgg. (= ID., *Nouvelles études...* cit., pp. 227 sgg.). La tesi del De Visscher non incontrò il favore di F. GALLO, *Studi sulla distinzione...* cit., p. 52 nt. 65, il quale sostenne con vigore che non si potesse parlare degli animali non umani come soggetti di diritto, in quanto essi erano classificati dalla giurisprudenza romana fra le *res*, mentre il fatto che gli animali da tiro e da soma godessero di una particolare considerazione sia sotto il profilo sociale, sia sotto il profilo religioso, sarebbe derivato dalla circostanza che essi erano largamente impiegati nei lavori. In realtà, come si vede, la questione era analizzata attraverso l'impiego di categorie antropocentriche che impedivano a tali illustri romanisti di individuare i punti di contatto fra le due, solo apparentemente, contrastanti opinioni e rendevano difficile inquadrare lo status animale sia entro una prospettiva 'soggettivistica', sia entro una prospettiva 'oggettivistica'. Il fatto che l'animale non umano fosse impiegato nel lavoro era certamente alla base di un suo riconoscimento sociale e religioso, il quale però conferma l'importanza, sul piano giuridico, della preziosità delle *res Mancipi* entro le quali erano classificati gli *animalia quae collo dorsove domantur*.

condizione dell'animale a quella di un semplice 'oggetto', non può essere accolta. Essa risente, come la impostazione 'oggettivistica', del vizio connesso ad una abnorme estensione di categorie giuridiche costruite per l'uomo e, quindi, pur sempre di un pregiudizio antropocentrico, che impedisce la comprensione della posizione del tutto particolare degli animali non umani.

3) *I rimedi contro il danneggiamento derivante dal comportamento animale*

Nel sistema giuridico-religioso romano la partecipazione degli animali non umani al diritto si esprime, con particolare evidenza, nel danneggiamento derivante dal comportamento dell'animale non umano⁶⁶. La disciplina in questione si caratterizza, sin dall'antichità, per una molteplicità di soluzioni, in un quadro dal quale traspaiono profonde analogie con il tema del danneggiamento derivante dal comportamento dell'uomo.

Sappiamo, anzitutto, da Festo che Numa avrebbe previsto la sacertà non solo dell'uomo, ma anche del bue aratore che avesse travolto la pietra di confine⁶⁷. Proprio quel bue da lavoro che era considerato, nell'antichità, un essere sacro, a tal punto che la sua uccisione era punita con la morte dell'autore dell'illecito⁶⁸.

Le XII Tavole, inoltre, documentano l'esistenza di un'apposita azione – l'*actio de pauperie* – finalizzata alla tutela di colui che avesse subito un danneggiamento a seguito di un comportamento innaturale da parte di un quadrupede. Di fronte a questa ipotesi, il proprietario era posto nell'alternativa di dover effettuare la *noxae deditio* dell'animale, cioè la consegna di esso alla vittima del danneggiamento, o di pagare una somma di denaro a titolo di risarcimento⁶⁹.

⁶⁶ Sul tema della responsabilità derivante dal comportamento animale si veda P.P. ONIDA, *Il guinzaglio...* cit., pp. 577 sgg.; ID., *Macellazione rituale e status...* cit., pp. 147 sgg.

⁶⁷ Paul. Fest., *verb. sign. sv. Termino* (Lindsay, 505): *Termino sacra faciebant, quod in eius tutela fines agrorum esse putabant. denique Numa Pompilius statuit, eum, qui terminum exarasset, et ipsum et boves sacros esse*. Si deve poi richiamare: Dionys., 2,74,3: εἰ δὲ τις ἀφανίσειεν ἢ μεταθείη τοὺς ὄρους ἱερὸν ἐνομοθέτησεν εἶναι τοῦ θεοῦ τὸν τούτων τι διαπραξάμενον, ἵνα τῷ βουλομένῳ κτείνειν αὐτὸν ὡς ἱερόσυλον ἢ τε ἀσφάλεια καὶ τὸ καθαρῶ μιάσματος εἶναι προσῇ.

⁶⁸ Varr., *rust.* 2,5,4; Cic., *nat. deor.* 2,63,154; Val. Max., 8,1,8; Plin., *nat.* 8,180. Cfr. P. VOCI, *Diritto sacro romano in età arcaica*, in «*Studia et Documenta Historiae et Iuris*», 19, 1953, pp. 59; 68 (= ID., *Scritti di diritto romano*, I, Padova, CEDAM, 1985, pp. 226 sgg.); P. DE FRANCISCI, *Primordia civitatis*, Roma, Apollinaris, 1959, p. 260.

⁶⁹ Per le fonti si veda *supra* nt. 31.

Le origini dell'*actio de pauperie* sono da ricondurre alle esigenze tipiche di una economia agro-pastorale, qual era quella romana dell'età arcaica, alle quali dovevano altresì sopperire anche quei rimedi processuali attestati sempre nelle XII Tavole: basti pensare all'azione relativa al taglio di alberi altrui, all'azione per il pascolo abusivo o a quella contro la distruzione delle messi⁷⁰.

Con riferimento all'*actio de pauperie* nella dottrina romanistica si ritiene, sebbene la cosa sia poi dibattuta nei suoi termini più specifici, che tra il sistema delle cosiddette azioni nossali, vale a dire di quelle azioni previste per il danneggiamento inferito dai *fili familias* e dai *servi*, e quello dell'*actio de pauperie* vi fosse una affinità sostanziale⁷¹. In dottrina, anche sulla base di questa affinità, si è sostenuto la tesi di una vera e propria «responsabilità giuridica» degli animali non umani⁷². La tesi della personalità giuridica e della imputabilità degli animali non umani fu sostenuta, fra gli altri, dal Mommsen, il quale la riconduceva ai caratteri propri della economia romana antica, entro un sistema di prescrizioni familiari e di punizione domestica⁷³. In Italia la tesi fu ripresa con vigore dal Branca, il quale riteneva che la «identità di struttura» tra *noxa* e *pauperies* deponesse a favore di una comune origine fra le azioni previste per tali ipotesi. Essa incontrò anche feroci reazioni, tra le quali si possono qui ricordare quella opposta dal Del Giudice, il quale liquidava la questione della condanna di animali non umani come frutto di «aberrazioni umane collettive»⁷⁴. In effetti, a favore della tesi di una responsabilità giuridica dell'animale non umano sembrano deporre quelle norme che subordinano l'esonero della responsabilità a carico del *pater familias/dominus* all'onere

⁷⁰ Cfr. M.V. GIANGRIECO PESSI, *Ricerche sull'actio...* cit., pp. 183 sgg.

⁷¹ Per l'analisi specifica di tali problemi si rinvia a M.V. GIANGRIECO PESSI, *Ricerche sull'actio...* cit., pp. 211 sgg.

⁷² Sul tema della responsabilità giuridica degli animali non umani, per un primo esame, si vedano: B. BIONDI, *Actiones noxales*, in «Annali del Seminario Giuridico della R. Università di Palermo», 10 (1925), p. 2 nt. 5; U. ROBBE, *L'actio de pauperie*, in «Rivista italiana per le scienze giuridiche», 7 (1932), pp. 328 sgg.; G. BRANCA, *Danno temuto e danno da cose inanimate*, Padova, CEDAM, 1937, pp. 296 sgg.; F. DE VISSCHER, *La régime romain de la noxalité. De la vengeance collective a la responsabilité individuelle*, Bruxelles, A. De Visscher, 1947, pp. 227 sgg.; F. ZUCCOTTI, «Furor Haereticorum». *Studi sul trattamento giuridico della follia e sulla persecuzione della eterodossia religiosa nella legislazione del tardo impero romano*, Milano, Giuffrè, 1992, pp. 410 sgg.; M.V. GIANGRIECO PESSI, *Ricerche sull'actio...* cit., pp. 13 sgg.; P.P. ONIDA, *Studi sulla condizione...* cit., pp. 472 sgg.

⁷³ TH. MOMMSEN, *Römisches Strafrecht*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1899, pp. 66 sgg.

⁷⁴ P. DEL GIUDICE, *I processi e le pene degli animali. Risultati di uno studio recente in Germania*, in *Pel cinquantesimo anno d'insegnamento di Enrico Pessina*, II, *Studi di diritto penale*, Napoli, A. Trani, 1899, pp. 369 sgg.

di consegnare vivo, alla vittima del danneggiamento, l'animale che aveva provocato il danno⁷⁵.

È importante osservare che non ogni danno determinava l'obbligo di consegnare l'animale non umano (vivo), ma solo quello che fosse stato riconducibile ad un suo comportamento commesso «contro natura»⁷⁶. In forza del principio della naturalità del danneggiamento si poteva evitare di addebitare al proprietario le conseguenze di quel comportamento animale che, in un mondo agro-pastorale, appariva perfettamente corrispondente alla realtà essenziale delle cose.

Attraverso il parametro della naturalità o meno del comportamento animale si introduceva un sistema di tutela, che potremmo definire differenziato sia per il riferimento generale alle specie animali, sia per il riferimento specifico alle circostanze concrete del danneggiamento, volto ad assicurare, nelle relazioni fra uomini e animali non umani, una soluzione il più possibile equa.

Quanto al problema, assai dibattuto in dottrina, della identificazione delle specie animali in relazione alle quali era prevista l'*actio de pauperie*, fu con ogni probabilità in riferimento ai quadrupedi da tiro e da soma che si pose il problema di tutelare la vittima di un danneggiamento causato dal comportamento di un animale non umano⁷⁷. Tale tesi trova un sostegno sia nel fatto che nella formula relativa all'azione suddetta ricorreva il termine *quadrupes*, con il quale si indicavano, anzitutto, gli animali da tiro e da soma⁷⁸, sia nel fatto che gli esempi di danneggiamento, sanzionati dall'*actio de pauperie* e riportati nei *Digesta* giustinianeî, si riferiscono tutti a tali animali. Pare d'altro canto

⁷⁵ D. 9,1,1,14 (Ulp. 18 ad ed.), su cui si veda *supra* nt. 31.

⁷⁶ D. 9,1,1,7 (Ulp. 18 ad ed.): *Et generaliter haec actio locum habet, quotiens contra naturam fera mota pauperiem dedit: ideoque si equus dolore concitatus calce petierit, cessare istam actionem, sed eum, qui equum percusserit aut vulneraverit, in factum magis quam lege Aquilia teneri, utique ideo, quia non ipse suo corpore damnum dedit. at si, cum equum permulsisset quis vel palpatus esset, calce eum percusserit, erit actioni locus. Inst. 4,9 pr.: Animalium nomine, quae ratione carent, si quidem lascivia aut fervore aut feritate pauperiem fecerint, noxalis actio lege duodecim tabularum prodita est (quae animalia si noxae dantur, proficiunt reo ad liberationem, quia ita lex duodecim tabularum scripta est): puta si equus calcitrosus calce percusserit aut bos cornu petere solitus petierit. haec autem actio in his, quae contra naturam moventur, locum habet: ceterum si genitalis sit feritas, cessat. denique si ursus fugit a domino et sic nocuit, non potest quondam dominus conveniri, quia desinit dominus esse, ubi fera evasit. pauperies autem est damnum sine iniuria facientis datum: nec enim potest animal iniuriam fecisse dici, quod sensu caret. haec quod ad noxalem actionem pertinet.*

⁷⁷ Lo stato della questione è analizzato in M.V. GIANGRIECO PESSI, *Ricerche sull'actio...* cit., pp. 116 sgg.

⁷⁸ P.P. ONIDA, *Studi sulla condizione...* cit., pp. 213 sgg.

condivisibile la tesi secondo cui l'*actio de pauperie* non potesse trovare applicazione per gli animali feroci, anche se addomesticati, dal momento che un danno in tal caso non doveva apparire *contra naturam*⁷⁹.

Come è noto, l'*actio de pauperie* non era l'unico rimedio previsto nel caso di danneggiamento inferito dall'animale non umano. Appartengono sempre alle medesime necessità pratiche anche gli strumenti giuridici assicurati dalla *lex Pesolania de cane* e dall'*edictum de feris*. Mentre con la *lex Pesolania de cane*, da collocare fra il III secolo e il II secolo a.C.⁸⁰, si mirava ad estendere alle aggressioni da parte di cani il regime già previsto dall'*actio de pauperie*⁸¹, con l'editto *de feris*⁸² si perseguiva l'obiettivo di garantire la sicurezza nelle strade, che dovevano essere poco sicure a causa del vezzo, diffusosi a Roma in modo particolare dopo le guerre annibaliche, di tenere animali feroci⁸³. L'editto vieta-

⁷⁹ Cfr. in senso analogo U. ROBBE, *L'actio de pauperie* cit., pp. 352 sgg.

⁸⁰ Paul. Sent. 1,15,1: *Si quadrupes pauperiem fecerit damnumve dederit quidve depasta sit, in dominum actio datur, ut aut damni aestimationem subeat aut quadrupedem dedat: quod etiam lege Pesolania de cane cavetur*. LRB. 13,1: *Si animal cuiuscumque damnum intulerit, aut aestimationem damni dominus solvat, aut animal cedat; quod etiam de cane et bipede placuit, observari, secundum speciem Pauli sententiarum libro primo sub titulo: Si quadrupes pauperiem fecerit*. Paul. Sent. Int. 1,15,1: *Si alienum animal cuiuscumque damnum intulerit aut alicuius fructus laeserit, dominus eius aut aestimationem damni reddat aut ipsum animal tradat. Quod etiam de cane similiter est statutum*.

⁸¹ Sulla *lex Pesolania*, da ultimo, si vedano: E. CAIAZZO, *Lex Pesolania de cane*, in «Index», 28 (2000), pp. 287 sgg.; F.A.D. RAGONI, *Actio legis Aquiliae, actio de pauperie, edictum de feris: responsabilità per danno cagionato da cani*, in «Diritto @ Storia. Rivista internazionale di Scienze giuridiche e Tradizione romana», 6 (2007) (= <http://www.dirittoestoria.it/6/Tradizione-romana/Ragoni-Responsabilit-danno-cagionato-da-cani.htm>), su cui, però, si vedano le riserve critiche di F. ZUCCOTTI, *I cani e il diritto romano (Vivagni VIII)*, in «Rivista di Diritto Romano» 8 (2008), pp. 1 sgg. (= <http://www.ledonline.it/rivistadirittoromano/allegati/dirittoromano08Zuccotti-Vivagni.pdf>).

⁸² D. 21,1,40,1 (Ulp. 2 ad ed. aedil. curul.): *Deinde aiunt aediles: 'ne quis canem, verrem vel minorem aprum, lupum, ursum, pantheram, leonem'*. D. 21,1,42 (Ulp. 2 ad ed. aedil. curul.): *'qua vulgo iter fiet, ita habuisse velit, ut cuiquam nocere damnumve dare possit. si adversus ea factum erit et homo liber ex ea re perierit, <solidi> ducenti, si nocitum homini libero esse dicetur, quanti bonum aequum iudici videbitur, condemnetur, ceterarum rerum, quanti damnum datum factumve sit, dupli'*. Inst. 4,9,1: *Ceterum sciendum est aedilicio edicto prohiberi nos canem verrem aprum ursum leonem ibi habere, qua vulgo iter fit: et si adversus ea factum erit et nocitum homini libero esse dicetur, quod bonum et aequum iudici videtur, tanti dominus condemnetur, ceterarum rerum, quanti damnum datum sit, dupli. praeter has autem aedilicias actiones et de pauperie locum habebit: numquam enim actiones praesertim poenales de eadem re concurrentes alia aliam consumit*.

⁸³ La clausola dell'editto è stata così ricostruita da O. LENEL, *Das Edictum perpetuum*, Leipzig, Tauchnitz, 1927³, rist. an. Aalen, Scientia Verlag, 1985, p. 566: *Deinde aiunt aediles: Ne quis canem,*

va di tenere animali ritenuti “potenzialmente pericolosi”, quali cani, maiali, cinghiali, lupi, orsi, pantere e leoni, in un luogo di pubblico passaggio, al fine di evitare che essi potessero nuocere⁸⁴. Altre estensioni furono poi previste attraverso specifiche azioni, cosiddette utili, in particolare per il caso di danneggiamento derivante dai bipedi da cortile⁸⁵.

A partire dal III secolo a.C., con la *lex Aquilia*, si avvia un processo in cui, pur sempre nell'ottica di un riconoscimento dell'affinità tra uomo e ‘altri’ esseri animati, si tende a considerare l'animale non (solo) in quanto essere vivente, ma (anche) come elemento patrimoniale. Nel primo ‘articolo’ della *lex Aquilia* (D. 9,2,2 pr. [Gai. 7 *ad ed. prov.*]; Gai. 3,210; Inst. 4,3 pr.) si stabiliva l'obbligo, a carico di colui che avesse ucciso uno schiavo o un quadrupede da tiro e da soma, di pagare al proprietario il massimo valore raggiunto dal bene nel corso dell'anno. Nel terzo ‘articolo’ della *lex Aquilia* (D. 9,2,27,5 Ulp. 18 *ad ed.*) si disciplinava il ferimento di uno schiavo o di un quadrupede da tiro e da soma, il ferimento o l'uccisione di altri quadrupedi, come il cane, o di un animale feroce, come l'orso o il leone, stabilendo che il danneggiatore fosse tenuto in base al maggior valore che il bene avesse avuto nei trenta giorni prima dell'evento⁸⁶.

verrem [vel minorem], aprum, lupum, ursum, pantheram, leonem, qua volgo iter fiet, ita habuisse velit, ut cuiquam nocere damnumve dare possit. si adversus ea factum erit et homo liber ex ea re perierit, sestertiorum ducentorum milium, si nocitum homini libero esse dicetur, quanti bonum aequum iudici videbitur, condemnnetur, ceterarum rerum, quanti damnum datum factumve sit, dupli.

⁸⁴ Sull'editto edilizio *de feris* si vedano: V. SCIALOJA, *Nota critica sul testo dell'editto edilizio 'de feris'*, in «Buletino dell'Istituto di Diritto Romano», 13 (1900), pp. 75 sgg. (= ID., *Studi giuridici*, II, *Diritto romano*, seconda parte, Roma, ARE, 1934, pp. 142 sgg.); G. IMPALLOMENI, *L'editto degli edili curuli*, Padova, CEDAM, 1955, pp. 87 sgg.; L. RODRÍGUEZ-ENNES, *Delimitación conceptual del ilícito edilicio 'de feris'*, in «Iura», 41 (1990), pp. 53 sgg.; ID., *Estudio sobre el "edictum de feris"*, Madrid, Universidad Complutense, 1992; ID., *Los actos ilícitos de derecho honorario*, in *Derecho romano de obligaciones. Homenaje al profesor José Luis Murga Gener*, Madrid, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, 1994, pp. 907 sgg.; M.V. GIANGRIECO PESSI, *Ricerche sull'actio...* cit., pp. 154 sgg. (ivi ulteriori ragguagli bibliografici); E. LOZANO CORBÍ, *La tenencia de animales peligrosos en lugares de público paso, en el Derecho Romano, y su protección edilicia*, in *Actas del II congreso iberoamericano de Derecho Romano*, Murcia, Universidad de Murcia, 1998, pp. 191 sgg.; E. CAIAZZO, *Lex Pesolania...* cit., pp. 289 sgg.

⁸⁵ D. 9,1,4 (Paul. 22 *ad ed.*): *Haec actio utilis competit et si non quadrupes, sed aliud animal pauperiem fecit*. Sul tema si vedano: E. VALIÑO, *Actiones utiles*, Pamplona, Edic. Universidad de Navarra, 1974, pp. 416 sgg.; M.V. GIANGRIECO PESSI, *Ricerche sull'actio...* cit., pp. 160 sgg.; EAD., *L'interpretatio prudentium...* cit., p. 297 nt. 33-34; E. CAIAZZO, *Lex Pesolania...* cit., p. 298 nt. 50.

⁸⁶ Sul testo della *lex Aquilia*, nella letteratura più recente, si vedano: C.A. CANNATA, *Sul testo originale della lex Aquilia: premesse e ricostruzioni del primo capo*, in «Studia et Documenta Historiae et Iuris», 48 (1992), pp. 194 sgg.; ID., *Considerazioni sul testo e la portata originaria del secondo capo della lex Aquilia*, in «Index», 22 (1994), pp. 151 sgg.; G. VALDITARA, *Damnum iniuria datum*, in *Derecho romano de obligaciones...* cit., pp. 825 sgg. (= ID., *Damnum iniuria datum*, Torino, 1996); C.A. CANNA-

In sintesi, sulla base dei brevi elementi di valutazione sopra richiamati, si può osservare che la prospettiva presente nelle fonti giuridiche romane, fondata sulla analisi delle specie animali, e, attraverso tale analisi, sul comportamento animale, non impedisce la sussistenza di un quadro di affinità fra uomo e animale non umano che si carica di speciali contenuti in considerazione del ruolo che i quadrupedi da tiro e da soma ricoprivano, in particolare nell'età arcaica, all'interno del gruppo familiare. È espressione significativa di questo ruolo, come si è visto, il valore della *noxae deditio*, la quale costituisce, a sua volta, manifestazione di un potere del *pater familias* sopra uomini e animali non umani, tutti facenti parte del nucleo familiare. Emerge, qui, il riconoscimento della idoneità dell'animale non umano a determinare con il proprio comportamento modificazioni della realtà giuridica.

4) *Gli animali non umani come enti del ius*

Nella giurisprudenza romana, con particolare riferimento al tema della partecipazione degli animali non umani al diritto, sembrano scontrarsi due grandi concezioni filosofico-giuridiche. Rinunciando a descrivere tale partecipazione in termini di dicotomia tra soggetto e oggetto di diritto, la questione può, invece, essere analizzata in termini più aderenti al dato storico come contrapposizione fra due concezioni: da un lato, la concezione simpatetica dell'animale vivo, dall'altro la concezione materialistica dell'animale morto. La prima concezione, quella più risalente, attribuibile fra gli altri a Pitagora, si caratterizza per essere alla base di un modello in cui l'animale non umano è considerato un essere simile all'uomo e quindi degno di essere tutelato e apprezzato per le qualità che esso possiede come essere vivo. La seconda, quella destinata in larga

TA, *Sul testo della lex Aquilia e la sua portata originaria*, in *La responsabilità civile da atto illecito nella prospettiva storico-comparatista. I congresso internazionale Aristec, Madrid 7-10 ottobre 1993*, a cura di L. VACCA, Torino, Giappichelli, 1995, pp. 25 sgg.; C.A. CANNATA, *Il terzo capo della "lex Aquilia"*, in «*Bullettino dell'Istituto di Diritto Romano*», 37-38 (1995-1996), pp. 111 sgg.; F.M. DE ROBERTIS, *Damnum iniuria datum. Trattazione sulla responsabilità extra-contrattuale nel diritto romano con particolare riguardo alla lex Aquilia de damno*, Bari, Cacucci, 2000, pp. 15 sgg.; M. MIGLIETTA, «*Servus dolo occisus*». Contributo allo studio del concorso tra 'actio legis Aquiliae' e 'iudicium ex lege Cornelia de sicariis', Napoli, Jovene, 2001, *passim*; M.F. CURSI, *Iniuria cum damno. Antigiuridicità e colpevolezza nella storia del danno aquiliano*, Milano, Giuffrè, 2002, pp. 167 sgg.; F.M. DE ROBERTIS, *Damnum iniuria datum. La responsabilità extra-contrattuale nel diritto romano; con particolare riguardo alla lex Aquilia de damno*, II, Bari, Cacucci, 2002, pp. 15 sgg.; A. CORBINO, *Il danno qualificato e la lex Aquilia. Corso di diritto romano*, Padova, CEDAM, 2005, pp. 31 sgg.

parte a prevalere per lungo tempo nelle scienze empirico-sperimentali, riconducibile anzitutto ad Aristotele, è invece fondamento di un modello in cui l'animale non umano è visto come un essere diverso in tutto dall'uomo, il quale può, quindi, legittimamente mangiarlo e ucciderlo per soddisfare un suo interesse⁸⁷.

Come si vedrà, fra le due è la concezione pitagorica ad avere lasciato tracce di sé più significative nella giurisprudenza romana, in particolare sotto il profilo sistematico della definizione stessa del *iūs*. In merito, quindi, alla concezione aristotelica qui basti solo rilevare che essa ha avuto una parte importante nella riduzione della condizione animale al rango delle cose inerti. Aristotele ritiene che l'uomo non è il solo animale politico⁸⁸, ma afferma anche che gli altri esseri animati non sono dotati di intelligenza e quindi non partecipano al diritto:

Arist., *Eth. Nic.* 8,11,1161b1-3: Non v'è amicizia né legame di giustizia verso le cose prive di anima. E neppure vi sono verso un cavallo o un bue, né verso uno schiavo in quanto schiavo: non vi è, infatti, nulla in comune⁸⁹.

Il linguaggio, essenziale all'uomo per rivelare ciò che è utile e ciò che non è dannoso, ciò che è giusto e ciò che è ingiusto⁹⁰, diviene nella filosofia aristotelica una facoltà alla base della capacità, anch'essa propria della sola specie umana, di discernere tra ciò che è giusto e ciò che è ingiusto⁹¹.

In Pitagora, invece, alcuni aspetti fondamentali della sua filosofia, basti pensare alla credenza nella metempsicosi, alla condanna dei maltrattamenti inferti agli animali non umani, al divieto dei sacrifici cruenti e dell'alimentazione carnea, sono il presupposto di una concezione simpatetica delle relazioni fra uomo e animali non umani, la quale ha risvolti significativi anche sul piano giuridico, andando ben oltre una generica affermazione di rispettare la vita di tutti gli esseri animati:

Iambl., *Vita Pyth.* 24,107-108: 107 Ora, queste prescrizioni concernenti l'alimentazione erano comuni a tutti; in particolare, poi, a coloro che fra i filosofi erano più inclini alla speculazione e che in questa si erano spinti più avanti vietava in modo assoluto i cibi superflui e ingiustificati: racco-

⁸⁷ Sul tema della rilevanza giuridica della contrapposizione tra il modello aristotelico e il modello pitagorico, nelle relazioni fra uomo e animali non umani, si veda P.P. ONIDA, *Studi sulla condizione...* cit., pp. 21 sgg; ID., *Animali non umani...* cit., pp. 13 sgg.

⁸⁸ Arist., *Hist. an.* 1,1, 488a1 ss. Si veda M. VEGETTI, *Figure dell'animale in Aristotele*, in *Filosofi e animali nel mondo antico*, a cura di S. CASTIGNONE - G. LANATA, Pisa, ETS, 1994, pp. 126 sgg.

⁸⁹ La traduzione è di M. VEGETTI, *Il coltello e lo stilo*, Milano, Il Saggiatore, 1996³, p. 42.

⁹⁰ Arist., *de an.* 420 b 5-11.

⁹¹ Arist., *Pol.* 1253 a 9-18.

mandava di non cibarsi mai delle carni di un essere vivente, di non bere assolutamente vino, di non sacrificare agli dei animali, di non fare loro in alcun modo del male, rispettando con la massima attenzione le norme della giustizia anche nei loro confronti. 108 Quanto a lui, visse proprio in questo modo, evitando di cibarsi degli animali e venerando gli altari sui quali non si facevano sacrifici cruenti, adoperandosi affinché anche gli altri non sopprimessero gli esseri viventi di natura simile alla nostra e d'altra parte ammansendo e ammaestrando le bestie selvatiche con le parole e gli atti, lungi dal maltrattarle infliggendo loro dei castighi. Nell'ambito poi dei politici, prescriveva ai "legislatori" di astenersi dalla carne degli animali. Dal momento che era loro intenzione praticare la perfetta giustizia, era ben necessario che non recassero oltraggio agli esseri viventi con noi imparentati. Perché come avrebbero potuto persuadere gli altri a essere giusti, quando proprio loro erano preda dello spirito di prevaricazione? Un vincolo di parentela unisce gli esseri viventi e gli animali, per il fatto di avere in comune con noi la vita e di essere costituiti dei medesimi elementi, inoltre per la mescolanza da questi risultante, sono congiunti a noi da un legame di fratellanza⁹².

Echi di questo diverso modo di concepire sul piano giuridico, entro una prospettiva simpatetica, le relazioni tra uomo e animale non umano sono sparsi nella filosofia greca e nella letteratura latina. Se il possesso della giustizia rappresenta per Esiodo⁹³, per i sofisti⁹⁴

⁹² Traduzione di M. Giangiulio, in *Pitagora. Le opere e le testimonianze*, a cura di M. GIANGIULIO, II, Milano, Mondadori, 2000, pp. 397 sgg.

⁹³ Hes., *Op.* 276-279: Tale è la legge che agli uomini impose il figlio di Crono: ai pesci e alle fiere ed agli uccelli alati di mangiarsi fra loro, perché fra loro giustizia non c'è; ma agli uomini diede giustizia che è molto migliore. Traduzione di G. Arrighetti, in Esiodo, *Opere e giorni*, Milano, Garzanti, 1995², p. 21. Sulla contrapposizione tra *dike* e *hybris*, in Esiodo, si vedano: J.P. VERNANT, *Alla tavola degli uomini. Mito di fondazione del sacrificio in Esiodo*, in *La cucina del sacrificio in terra greca*, a cura di M. DETIENNE - J.P. VERNANT, tr. it. di C. Casagrande - G. Sissa, Torino, Boringhieri, 1982, pp. 27 sgg.; P. VIDAL-NAQUET, *Il cacciatore nero. Forme di pensiero e forme di articolazione sociale nel mondo greco antico*, tr. it. di F. Sircana, Roma, Editori riuniti, 1988, pp. 259 sgg.; M. VEGETTI, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari, Laterza, 1990², pp. 29 sgg.; J.P. VERNANT, *Il mito esiodeo delle razze. Tentativi di analisi strutturale*, in ID., *Mito e pensiero presso i greci*, tr. it. di M. Romano - B. Bravo, Torino, Einaudi, 2001³, pp. 15 sgg.; ID., *Il mito esiodeo delle razze. Su un tentativo di messa a punto*, *ibidem*, pp. 48 sgg.; E.H. HAVELOCK, *Dike. La nascita della coscienza*, tr. it. di M. Piccolomini, Roma-Bari, Laterza, 2003², pp. 237 sgg.

⁹⁴ Plat., *Prot.* 322 B-C: [B] Gli uomini abitavano sparsi qua e là, e non esistevano Città. Pertanto perivano ad opera delle fiere, giacché erano molto meno potenti di esse: l'arte che essi possedevano era per loro un adeguato aiuto nel procurarsi il nutrimento, ma non era sufficiente alla guerra contro le fiere. Infatti, essi non possedevano ancora l'arte politica, di cui l'arte della guerra è parte. Pertanto, essi cercavano di raccogliersi insieme e di salvarsi fondando Città; ma, allorché si raccoglievano insieme, si facevano ingiustizie l'un l'altro, perché non possedevano l'arte politica, sicché, disperdendosi nuovamente, perivano. [C] Allora Zeus, nel timore che la nostra stirpe potesse perire interamente, mandò Hermes a portare agli uomini il rispetto e la giustizia, perché fossero principi ordinatori di Città e legami produttori di amicizia. Plat., *Gorg.* 483 C-D: [C] Per queste ragioni il cercare di avere più degli altri viene detto ingiusto e brutto per legge, e questo essi chia-

e poi ancora per gli stoici⁹⁵ un tratto distintivo della supremazia dell'uomo sul resto degli esseri animati, Platone ricorda il tempo in cui gli uomini si alimentavano dei prodotti naturali del suolo e potevano stabilire relazioni anche con gli altri animali⁹⁶. In nome di una generale affinità fra gli esseri viventi, Eraclito⁹⁷ ed Empedocle⁹⁸ richiama l'empietà delle pratiche sacrificali cruenti e della alimentazione carnea. Empedocle giunge anche a riconoscere una unica condizione di diritto tra gli esseri animati⁹⁹.

mano fare ingiustizia. Ma mi pare che la natura stessa mostri [D] questo, ossia che è giusto che chi è migliore abbia più di chi è peggiore, e chi è più potente abbia più di chi è meno potente. E ci dimostra che è così in molti casi, e per quanto riguarda gli uomini, in tutte le Città e nelle famiglie, e negli altri animali; dimostra, cioè, che il giusto si giudica in questo modo: che il più forte domini il più debole ed abbia più di lui. Traduzione di G. Reale, in Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. REALE, Milano 2005⁴, pp. 819 sgg.; 895.

⁹⁵ Si vedano: Porph., *de abst.* 3,20 (= *SVF* II,1152); Cic., *nat. deor.* 2,14,37 (= *SVF* II,1153); *leg.* 1,8,25 (= *SVF* II,1162); Orig., *Contra Celsum* IV 74 Vol. I p. 343, 23 Kö. (p. 559 Del.) (= *SVF* II,1157).

⁹⁶ Plat., *Polit.* 272 A-B: [A] Se, dunque, gli uomini allevati da Crono, avendo così tanto tempo libero e tanta capacità per poter dialogare non solo con gli uomini ma anche con le bestie, [C] si servivano di tutto ciò per filosofare, conversando con le bestie e fra di loro, e interrogando ogni natura per sapere se qualcuna, possedendo una sua capacità specifica, percepisse qualcosa di superiore alle altre, è facile giudicare che gli uomini di allora erano infinitamente più felici di quelli di oggi. Traduzione di C. Mazzarelli, in Platone, *Tutti gli scritti*... cit., p. 332.

⁹⁷ Eracl., 22 B 5 DK [130,126] (Aristocr., *Theos.* 68 [Buresch, *Klaros* S. 118], Orig., *Contra Celsum* 7,62): Si purificano con altro sangue e insieme si contaminano, come se uno, dopo essersi immerso nel fango, si lavasse con il fango stesso. Se qualcuno degli uomini vedesse costui mentre fa questo, lo considererebbe un pazzo. E rivolgono preghiere a statue di dèi, come se uno si mettesse a conversare con le mura delle case, senza conoscere che cosa siano gli dèi e gli eroi. Traduzione di G. Reale, in *I Presocratici*, a cura di G. REALE, Milano, Bompiani, 2006, p. 343.

⁹⁸ Emp., 31 B 136 DK (Sext. Emp., *adv. math.* 9,127): Dunque, i seguaci di Pitagora ed Empedocle e il resto dei filosofi italici sostengono che sussista una certa comunanza non solo tra noi esseri umani, e di noi umani con gli dèi, ma anche con gli animali privi di parola e ragione. Esiste, infatti, un unico soffio [*pneumā*], che si diffonde per tutto l'universo, e ci pone in comunione con quegli esseri. Pertanto, sia uccidendoli sia cibandoci delle loro carni, commetteremo un'ingiustizia e un'empietà, come se eliminassimo dei parenti. È per questo motivo che questi filosofi esortavano ad astenersi dal cibarsi degli esseri animati, e affermavano che commettono un'empietà gli uomini che «imporporano l'altare con il caldo sangue dei beati uccisi», ed Empedocle, in un qualche luogo, dice: Non cesserete dalla strage che cupa rimbomba? Non vedete che vi state divorando l'un l'altro per indifferenza al conoscere? Traduzione di I. Ramelli - A. Tonelli, in *I Presocratici*... cit., pp. 741 sgg.

⁹⁹ Cic., *rep.* 3,19; Plut., *De esu carn.* 997 E; *De soll. anim.* 964,7. Cfr. M.V. BACIGALUPO, *Il problema degli animali nel pensiero antico*, Torino, Edizioni di Filosofia, 1965, p. 27; G. DITADI, *Apologia della vita. Plutarco, 'bestie' logiche e rinascita dell'aurora*, in Plutarco, *L'intelligenza degli animali e la giustizia loro dovuta*, a cura di G. DITADI, Este, Isonomia, 2000, pp. 72 sgg.

Sappiamo da Porfirio¹⁰⁰, il quale trae la notizia da Ermippo di Smirne¹⁰¹, che Senocrate si sarebbe rifatto alla autorità di Trittolemo, re di Eleusi e legislatore degli ateniesi, per fare riferimento al precetto relativo al divieto di nuocere agli altri esseri viventi¹⁰². Per Teofrasto la partecipazione di tutti gli animali al diritto si fonda sul concetto di οἰκείωσις, una comune appartenenza ad un gruppo che si estende fino a tutti gli esseri animati¹⁰³. Plutarco, anche facendo espresso riferimento a Pitagora¹⁰⁴, afferma con particolare tensione emotiva la necessità di rispettare tutti gli esseri animati e muove una critica contro quei filosofi, da lui indicati genericamente col nome di peripatetici, i quali attribuiscono all'uomo il predominio sul resto degli animali:

Plut., *De soll. an.* 963F-964A (= *SVF* III, 373): Gli Stoici e i Peripatetici ... [affermano] che la giustizia non potrebbe nascere e in ogni caso sarebbe vana e inesistente se tutti gli esseri viventi partecipassero della ragione: se noi risparmiassimo gli animali, o diventerebbe necessario compiere ingiustizia, oppure, se non ce ne servissimo, la vita diventerebbe piena di difficoltà fino ad essere impossibile; e in qualche modo, respingendo i vantaggi che ci derivano dalle bestie, ci ridurremo noi stessi a vivere come bestie¹⁰⁵.

Nella cultura latina, la diffusione della tesi che anche gli animali partecipino al diritto è attestata in particolare da Cicerone, il quale, nel *De republica*, ricorda che Pitagora ed Empedocle ritenevano unica la condizione giuridica di tutti gli esseri viventi e reputavano delittuosa l'azione di colui che arrecasse danno agli animali non umani¹⁰⁶:

¹⁰⁰ Porph., *de abst.* 4,22 (Xenocr. 252 I. P. = 98 Heinze).

¹⁰¹ *Fr. Gr. Hist.*, 328 F 96 (= fr. 84 Wehrli).

¹⁰² Si veda anche Plut., *De esu carn.* 996 B (= Xenocr., 53 I. P. = 99 Heinze). Cfr. M. ISNARDI PARENTE, *Le 'tu ne tueras pas' de Xénocrate*, in *Histoire et Structure. A' la mémoire de V. Goldschmidt*, Études Réunies par J. BRUNSCHWIG - C. IMBERT - A. ROGER, Paris, Vrin, 1985, pp. 161 sgg.; G. SANTESE, *Introduzione*, in Plutarco, *Il cibarsi di carne*, a cura di L. INGLESE - G. SANTESE, Napoli, M. D'Auria, 1999, pp. 66 sgg.

¹⁰³ Sul concetto di οἰκείωσις in Teofrasto si vedano: G. SANTESE, *Introduzione...* cit., pp. 75 sgg.; L. REPICI, *Aristotele, Teofrasto e il problema di una giustizia verso le piante*, in *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, a cura di M. MIGLIORI, Napoli, La città del sole, 2000, pp. 554 sgg.

¹⁰⁴ Plut., *De soll. an.* 959F; 964F; *De esu carn.* 993A; *Quaest. conv.* VIII,8,729E.

¹⁰⁵ Traduzione di G. Santese, in Plutarco, *Il cibarsi di carne...* cit., p. 36. Sulla identità dei peripatetici, ai quali genericamente allude Plutarco, si veda G. SANTESE, *Animali e razionalità in Plutarco*, in *Filosofi e animali...* cit., pp. 155 sgg.

¹⁰⁶ Cic., *off.* 1,17,53-54. L'importanza di Cicerone, nella diffusione delle concezioni di favore per la condizione animale elaborate da Pitagora e da Empedocle, non può essere messa in discussione osservando che proprio tali concezioni erano da lui avversate. Si veda, a questo proposito, E. COSTA, *Cicerone giureconsulto*, Bologna 1927 (rist. an., Roma 1964), pp. 18 sgg., il quale, pur osservando che la «dottrina propugnata da Pitagora e proseguita da Empedocle, che dalla ricogni-

Cic., *rep.* 3,18-19: 18 esse enim hoc boni viri et iusti, tribuere id cuique quod sit quoque dignum. 19 acquid ergo primum mutis tribuimus beluis? non enim mediocres viri sed maximi et docti, Pythagoras et Empedocles, unam omnium animantium condicionem iuris esse denuntiant, clamantque inexpiabilis poenas impendere iis a quibus violatum sit animal. scelus est igitur nocere bestiae, quod scelus qui velit.

Anche in un brano del *De clementia* di Seneca si parla di un *commune ius animantium*¹⁰⁷ e si trae da esso argomento a difesa della stessa condizione umana:

Sen., *clem.* 1,18,2: Servis ad statuam licet confugere; cum in servum omnia liceant, est aliquid, quod in hominem licere commune ius animantium vetet.

Nel sistema giuridico-religioso romano, sulla base delle premesse filosofico-giuridiche sopra richiamate, l'idea della partecipazione degli animali non umani al diritto si esprime lungo le linee direttive del *ius naturale* e del sacrificio cruento¹⁰⁸.

La prima via – l'elaborazione di un diritto comune a uomini e ad animali non umani – è attestata anzitutto nella celebre enunciazione della nozione di *ius naturale*, formulata nel III secolo d.C. dal giureconsulto romano Ulpiano, il quale compie così una sintesi di quelle concezioni filosofiche in cui si riconosceva la partecipazione degli animali al diritto¹⁰⁹:

zione di una comune condizione di natura fra tutti gli esseri viventi desunse una pur comune partecipazione di tutti questi ad un diritto precostituito dalla natura stessa, è respinta e combattuta decisamente dal Nostro ...», riconosce: «Proseguita tuttavia in Roma, già al tempo del Nostro e nel secolo successivo, dai pitagorici, cotal dottrina s'infiltra pure nel pensiero di taluno fra i giuristi classici, fino a dar vita a quel concetto del *ius naturale*, accolto da Ulpiano, *non humani generis proprium, sed omnium animalium quae in terra, quae in mari nascuntur*». In generale sulla concezione degli animali in Cicerone si veda S. ROCCA, *Uomini e animali in Cicerone*, Genova, Compagnia dei Librai, 1998.

¹⁰⁷ Si veda A. MANTELLO, 'Beneficium' servile – 'debitum' naturale. Sen., *de ben.* 3.18.1 ss. - D. 35.1.40.3 (*lan.*, 2 *ex post. Lab.*), Milano, Giuffrè, 1979, il quale rintraccia l'ascendenza dell'idea di Seneca sulla esistenza di un *commune ius animantium* in «probabilissimi materiali pitagorici», anche alla luce della *omnium animantium condicio iuris* in Cicerone, *rep.* 3,18-19; ID., *Il sogno, la parola, il diritto. Appunti sulle concezioni giuridiche di Paolo*, in «Bullettino dell'Istituto di Diritto Romano», 33 (1991), p. 401.

¹⁰⁸ Si veda P.P. ONIDA, *Studi sulla condizione...* cit., pp. 95 sgg; ID., *Il divieto dei sacrifici...* cit., pp. 73 sgg; ID., *Animali non umani...* cit., pp. 96 sgg.

¹⁰⁹ Per alcuni precedenti della nozione ulpianea si vedano: G. CASTELLI, *Intorno a una fonte greca del fr. 1 del § 3 D. 1,1*, in *Studi in onore di S. Perozzi*, Palermo, Castiglia, 1925, pp. 53 sgg. (= ID., *Scritti giuridici*, a cura di E. ALBERTARIO, Milano, Hoepli, 1923, pp. 199 sgg.); A. MANTELLO, *Il sogno, la parola...* cit., pp. 401 sgg.

D. 1,1,1,3 (Ulp. 1 *inst.*): Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit: nam ius istud non humani generis proprium, sed omnium animalium, quae in terra, quae in mari nascuntur, avium quoque commune est. hinc descendit maris atque feminae coniunctio, quam nos matrimonium appellamus, hinc liberorum procreatio, hinc educatio: videmus etenim cetera quoque animalia, feras etiam istius iuris peritia censer.

La nozione elaborata da Ulpiano del *ius naturale* come *ius* che la *natura* insegna a tutti gli animali, nel riconnettersi evidentemente a tali riflessioni, si fonda sul riconoscimento della affinità esistente fra gli esseri animati. Tale nozione, in cui gli esseri non umani sono enti di riferimento del diritto, presuppone una sua valenza concreta che si evidenzia in particolare nel cenno all'ambiente in cui vivono le diverse specie animali: *quae in terra, quae in mari nascuntur, avium quoque commune est*. L'esemplificazione di situazioni giuridiche fondamentali, inoltre, dall'unione tra individui di sesso maschile e femminile alla procreazione e alla educazione della prole, riscontrabili nella loro base naturale negli uomini e negli altri animali, accentua tale visione concreta¹¹⁰.

La seconda via – la celebrazione di sacrifici cruenti – è largamente attestata nel sistema giuridico-religioso romano in seno al quale il rito risulta centrale per la conservazione della *pax deorum*¹¹¹. La centralità del sacrificio cruento è una espressione fondamentale della affinità esistente fra gli uomini e gli altri esseri animati¹¹². Ma lo è anche la

¹¹⁰ Si deve soprattutto evitare di considerare assurda la tesi di un diritto comune a uomini e ad altri animali sulla base del fatto che Ulpiano, in D. 9,1,1,3 (Ulp. 18 *ad ed.*), sembra negare il possesso della razionalità agli animali non umani. Cfr. C. LONGO, *Note critiche a proposito della tricotomia ius naturale, gentium, civile*, in «Rendiconti del Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere», 40 (1907), p. 633. Un riconoscimento del valore della enunciazione ulpiana si trova in F.C. VON SAVIGNY, *Sistema del diritto romano attuale*, tr. it. di V. Scialoja, I, Appendice I, Torino, Unione Tipografico-Editrice, 1886, pp. 409 sgg.; C. ARNÓ, *Jus naturale*, in «Atti e memorie della Reale Accademia delle Scienze di Modena», serie IV, I, 1926, pp. 117 sgg.; M. BRETONNE, *Storia del diritto romano*, Roma-Bari, Laterza, 1992, p. 346; M.P. BACCARI, *Concetti ulpiani per il "diritto di famiglia"*, Torino, Giappichelli, 2000, pp. 16 sgg.; F. SINI, *Sua cuique civitati religio. Religione e diritto pubblico in Roma antica*, Torino, Giappichelli, 2001, p. 202; P. CATALANO, *Diritto, soggetti, oggetti...* cit., p. 116; P.P. ONIDA, *Studi sulla condizione...* cit., pp. 127 sgg.; S. TAFARO, *Famiglia e matrimonio: le radici romanistiche*, in *Rodzina I Społeczeństwo Wczoraj i dziś*, red. F. LEMPA - S. TAFARO, Białystok, Temida2, 2006, pp. 23 sgg.; V. MAROTTA, *Iustitia, vera philosophia e natura. Una nota sulle Institutiones di Ulpiano*, in *Testi e problemi...* cit., pp. 597 sgg.

¹¹¹ Sul concetto di *pax deorum*, si veda da ultimo, F. SINI, *Diritto e pax deorum in Roma antica*, in «Diritto @ Storia. Rivista internazionale di Scienze Giuridiche e Tradizione Romana», 5 (2006) (= <http://www.dirittoestoria.it/5/Memorie/Sini-Diritto-pax-deorum.htm>).

¹¹² Sulla centralità del sacrificio a Roma si veda per tutti G. DUMÉZIL, *La religione romana arcaica*, tr. it. di F. Jesi, Milano, Rizzoli, 1977, pp. 476 sgg. Per una analisi giuridica del sacrificio è ora fondamentale F. SINI, *Sua cuique civitati...* cit., pp. 177 sgg.

condanna del sacrificio cruento che da alcuni autori latini¹¹³ giunge fino alle costituzioni dell'Imperatore Costantino con le quali si introducono limiti alle pratiche sacrificali soprattutto connesse alla divinazione¹¹⁴.

Giustiniano, riprendendo la concezione elaborata da Ulpiano di un diritto naturale comune a uomini e ad animali non umani¹¹⁵, le assegna un significato centrale, all'interno del sistema giuridico romano, oltre che nei *Digesta*, nelle *Institutiones*¹¹⁶:

Inst. 1,2 pr.: Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit. nam ius istud non humani generis proprium est, sed omnium animalium, quae in caelo, quae in terra, quae in mari nascuntur. hinc descendit maris atque feminae coniugatio, quam nos matrimonium appellamus, hinc liberorum procreatio et educatio: videmus etenim cetera quoque animalia istius iuris peritia censer.

L'elaborazione della nozione del *ius naturale*, nella scienza giuridica romana, attraverso l'attenzione per la condizione giuridica degli animali non umani, fonda per la comprensione dell'intero *ius* una prospettiva, la quale resta ancora oggi di fondamentale importanza. L'impostazione ulpiana, lungi da teorizzazioni astratte prive di qualsiasi riscontro nella realtà, appare degna della massima attenzione nel richiamare istituti propri della "società" degli uomini e degli animali e nel ribadire nel diritto romano l'idea dell'uomo come parte, assieme agli altri animali, del cosmo¹¹⁷.

5) Osservazioni conclusive

La condizione animale nell'antichità non può essere descritta né attraverso la categoria di soggetto, né può essere ridotta alla pura e semplice condizione di oggetto¹¹⁸.

¹¹³ Porph., *ad Aneb.*, 29; Iambl., *De myst.* 3,13. Cfr. L. DE GIOVANNI, *Costantino e il mondo pagano*, Napoli 1989⁴, pp. 54 sgg.; L. DESANTI, *Sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas. Indovini e sanzioni nel diritto romano*, Milano, Giuffrè, 1990, pp. 195 sgg. nt. 52; L. DE GIOVANNI, *Mondo tardoantico e formazione del 'Diritto romano cristiano'. Riflessioni su CTh. 9,16,1-2*, in *Nozione formazione e interpretazione del diritto. Dall'età romana alle esperienze moderne. Ricerche dedicate al professor Filippo Gallo*, I, Napoli, Jovene, 1997, pp. 178 sgg.

¹¹⁴ CTh. 9,16,1 (cfr. C. 9,18,3); CTh. 9,16,2; CTh. 16,10,1, su cui P.P. ONIDA, *Il divieto dei sacrifici...* cit., pp. 104 sgg.

¹¹⁵ Cfr. P. CATALANO, *Giustiniano*, in *Enciclopedia Virgiliana*, II, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1985, p. 762.

¹¹⁶ Si veda, più diffusamente, P.P. ONIDA, *Animali non umani...* cit., p. 6 ss.

¹¹⁷ Cfr. M. BRETONE, *Storia del diritto...* cit., pp. 344 sgg.

¹¹⁸ Cfr. S. ROCCA, *Animali*, in *Enciclopedia Virgiliana*, I, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1984, p. 174, la quale parla di «umanizzazione».

La riflessione della giurisprudenza romana, a causa del rilievo attribuito alla natura animale, non può essere considerata, come invece spesso si ritiene, il precedente dogmatico della dottrina moderna secondo cui l'animale non umano è un mero oggetto di diritto. Tale riflessione, però, non può neppure essere assimilata completamente alla dottrina, oggi assai diffusa, secondo cui l'animale non umano è un soggetto di diritto, sebbene con essa vi siano anche alcuni elementi comuni soprattutto per quanto riguarda l'affermazione di una generale e simpatetica condizione giuridica fra tutti gli esseri animati.

La prospettiva 'oggettivistica' risente di una analisi che tende erroneamente ad assimilare la condizione dell'animale non umano a quella dei beni inerti, in quanto essa, tentando di tracciare un solco netto tra le qualità degli esseri umani e quelle degli altri animali, privilegia la considerazione delle qualità che il primo possiede da morto, quasi a far dimenticare che la specie umana non è altro che una delle tante specie animali. La impostazione scientifica, che in forza di questa prospettiva 'oggettivistica' tende ad assimilare la condizione elastica di *res* a quella invece rigida di cosa e, quindi, di oggetto di diritto, compie arbitrariamente una assimilazione esattamente corrispondente, sia pure in termini speculari, a quella altrettanto arbitraria della dottrina che tenta di estendere la soggettività giuridica agli altri animali ¹¹⁹.

Entrambe le prospettive, 'oggettivistica' e 'soggettivistica', quando applicate all'analisi delle relazioni fra uomo e altri esseri animati, riducono la questione animale al problema della negazione o della estensione della soggettività giuridica al di là della cerchia umana. Occorrerebbe, invece, essere meno ottimisti, rispetto a quanto avviene di solito in dottrina, sul fatto che dalla estensione possano derivare, in maniera meccanica, conseguenze significative sul piano della reale tutela giuridica ¹²⁰. Il rifiuto di categorie dogmatiche rigide favorisce un ripensamento generale della qualità delle relazioni fra uomo e altri esseri animati, con l'obiettivo essenziale di una tutela reale di questi ultimi.

Il compito fondamentale al quale oggi sono chiamati i giuristi nell'affrontare la questione animale è quello di riconoscere il valore della vita animale con una impostazione non più antropocentrica ma biocentrica. Vale a dire con una sensibilità che induca il giurista ad esprimere la consapevolezza oggi sempre più diffusa che l'uomo è solo una parte essenziale, ma non l'unica, dell'ambiente in cui vive.

Per assolvere tale compito è necessario che il giurista ritorni a modelli di relazione fra uomo e altri animali non contaminati da categorie antropocentriche. L'attenzione della giurisprudenza romana per l'animale non umano in quanto essere vivente costituisce

¹¹⁹ Si veda P.P. ONIDA, *Studi sulla condizione...* cit., pp. 3 sgg.

¹²⁰ Eccessiva fiducia sulle conseguenze della concezione dell'animale come soggetto di diritto, al contrario, sembra deporre F. RESCIGNO, *I diritti degli animali...* cit., pp. 1 sgg.

un modello alternativo alla impostazione moderna della questione animale in termini rigidamente e banalmente antropocentrici attraverso l'impiego delle categorie rigide di soggetto e di oggetto di diritto.

La descrizione della condizione giuridica animale non può invece avvenire sulla base della rigida dicotomia tra soggetto e oggetto di diritto o di quella corrispondente, almeno nella sua accezione odierna, tra persone e cose, in quanto tali categorie, esaltando la distanza tra il mondo degli uomini e quello degli altri esseri animati, pongono in ombra l'aspetto essenziale della responsabilità dei primi nei confronti dei secondi.

Il riconoscimento del valore della vita animale secondo una concezione biocentrica si trova ora nella Dichiarazione universale dei diritti dell'animale, presentata a Bruxelles il 26 gennaio 1978 e proclamata a Parigi, presso l'UNESCO, il 15 ottobre 1978, all'art. 1, in cui si legge che «Tutti gli animali nascono uguali davanti alla vita e hanno gli stessi diritti all'esistenza». Si consideri, inoltre, la recezione di tale principio nel Trattato che istituisce la Unione Europea, in cui, all'art. III-121, si stabilisce che «l'Unione e gli Stati membri tengono pienamente conto delle esigenze in materia di benessere degli animali in quanto esseri senzienti, rispettando nel contempo le disposizioni legislative o amministrative e le consuetudini degli Stati membri per quanto riguarda, in particolare, i riti religiosi, le tradizioni culturali e i patrimoni regionali». Si tratta di una visione delle relazioni fra gli esseri animati non più antropocentrica ma biocentrica e, dunque, rispettosa dell'equilibrio fra le diverse forme di vita.

SILVANA CASTIGNONE

Animali e diritto: da “cose” a soggetti

In verità il titolo di questa relazione è alquanto ottimistico: infatti, nonostante gli indiscutibili progressi che sono stati fatti negli ultimi decenni relativamente allo status giuridico degli animali nel nostro ordinamento e, in generale, in quelli del mondo occidentale, per attribuire agli animali non umani la qualifica di veri e propri soggetti di diritto, il cammino da percorrere è ancora lungo. Considerati da millenni delle “cose” di cui gli uomini potevano disporre a proprio piacimento alla stessa stregua, o quasi, degli oggetti inanimati, la riscossa, se così vogliamo chiamarla, degli animali nel campo giuridico è iniziata soltanto sul finire del XIX secolo, con le prime leggi di tutela per gli animali domestici. Questo atteggiamento di chiusura pressoché totale, continuato così a lungo nei confronti degli animali, dipende dal fatto che essi venivano considerati del tutto privi di ragione, governati soltanto dall’istinto e in più non disponevano del linguaggio, strumento indispensabile per formulare dei pensieri e per esprimerli. Senza la piena capacità di ragionare e di comunicare si riteneva impossibile rendersi conto di avere degli interessi, delle richieste nei confronti degli altri, per cui gli animali venivano tagliati fuori completamente dal mondo del diritto. Si tenga presente che anche le donne e gli schiavi o i membri di razze considerate inferiori sono stati visti per lungo tempo come estranei alla sfera giuridica cui appartenevano soltanto in quanto oggetti di diritti altrui o di tutela.

Se dal livello giuridico passiamo a quello morale e filosofico nei confronti del trattamento riservato agli esseri non umani e delle sofferenze a loro inflitte, la situazione si presenta leggermente migliore, nel senso che lungo tutto il corso della civiltà umana ci sono stati persone e autori che hanno mostrato verso gli animali sentimenti di partecipazione e di pietà. Nel mondo classico, ad esempio, non mancarono le voci in difesa dei loro interessi e della loro rilevanza morale: pensiamo a Plutarco, I sec. d.C., con il suo *Del mangiar carne*, che argomenta contro i sacrifici cruenti e a favore del vegetarianismo. Nelle stele funerarie romane si leggono parole toccanti per ricordare il cane fedele,

il cavallo, il bue compagno di fatica. Ancora prima, in Omero, si racconta di un guerriero che andò a combattere senza le sue beneamate cavalle per non sottoporle alle fatiche e ai pericoli della battaglia e per questo morì. Ma sono tutti episodi isolati e attinenti alla sfera privata i quali non incisero sull'atteggiamento dominante di tipo strettamente antropocentrico e soprattutto non ebbero riflessi sul piano giuridico. Nel diritto romano troviamo sì delle leggi che si preoccupavano del benessere di singoli animali, ma sono norme rivolte esclusivamente a garantire l'interesse del proprietario e/o del compratore. In generale l'ideologia dominante era quella di non riconoscere nessuna rilevanza etica e giuridica agli animali non umani. L'abisso che li separava dagli esseri umani era considerato incolmabile.

Bisognerà aspettare il sec. XIII quando, con Tommaso d'Aquino, si ebbe una svolta, sempre di tipo antropocentrico, ma con ricadute favorevoli agli animali: riprendendo il motto, peraltro latino, di Orazio, *saevitia in bruta est tirocinium crudelitatis in homines* (la crudeltà verso gli animali porta gli uomini a diventare crudeli anche verso i loro simili), Tommaso sostenne che non si devono maltrattare gli animali, ma non in quanto essi abbiano una qualche importanza morale o vi siano dei doveri nei loro confronti, bensì perché occorre evitare il pericolo che gli animi si induriscano, si abituino ad infliggere sofferenza e siano quindi spinti ad esercitarla anche verso altri esseri umani. È evidente che anche gli animali traggono qualche vantaggio da una impostazione del genere, tuttavia è altrettanto chiaro che si tratta di un beneficio indiretto, vale a dire di una ricaduta positiva di azioni motivate esclusivamente da interessi umani. Ebbene questa teoria, detta dei *doveri indiretti*, è stata quella più seguita nei secoli successivi, adottata anche da Kant che scrisse: «L'uomo deve mostrare bontà di cuore verso gli animali. Perché chi usa essere insensibile verso di essi è altrettanto insensibile verso gli uomini».

Un vero e proprio cambiamento si verifica, dal punto di vista etico-filosofico ma non ancora giuridico, all'inizio del '700, quando accanto al razionalismo si fece strada l'empirismo, che metteva in primo piano le sensazioni e non più la ragione, ponendo alla base della conoscenza e delle azioni umane le impressioni sia esterne (dei cinque sensi) che interne (le passioni), e permettendo così di cogliere le somiglianze tra la natura umana e quella animale. David Hume, nel suo *Trattato sulla natura umana* del 1740, dice esplicitamente che anche gli animali dispongono della capacità di imparare dall'esperienza e di compiere associazioni del tutto simili a quelle della mente umana, sia pure con un grado di complessità molto minore. Le idee di bene e di male e le valutazioni morali non furono più viste come relazioni o intuizioni della ragione bensì come il prodotto delle conseguenze in termini di piacere o di pena, di felicità o di sofferenza nei soggetti che subiscono le azioni da giudicare. Ora, poiché anche gli animali soffrono in quanto sono esseri sensibili, ne segue che nel valutare buono o cattivo un certo

tipo di comportamento occorre tener conto anche delle loro sofferenze. Si arriva così alla ormai famosa frase che Jeremy Bentham, il fondatore dell'utilitarismo, pronunciò nel 1789: «l'importante non è chiedersi se gli animali sappiano ragionare e neppure se sappiano parlare, bensì se sappiano soffrire». Gli animali diventano dunque destinatari di *doveri diretti* dell'uomo, e non più soltanto indiretti: doveri diretti basati sulla legge morale fondamentale, per cui è male infliggere sofferenza a chiunque sia in grado di sperimentarla.

Il clima stava lentamente mutando e la cosiddetta "questione animale" cominciò a suscitare molte discussioni: all'inizio dell'Ottocento, e precisamente nel 1824, fu fondata a Londra la prima società per la protezione degli animali (*Society for the Prevention of Cruelty to Animals*), cui fecero seguito istituzioni analoghe sia in Europa che negli Stati Uniti: proprio in questi ultimi la locale *American Society for the Prevention of Cruelty to Animals*, fondata nel 1866, prese come immagine emblematica del suo logo quella di un cavallo che viene massacrato a bastonate dal vetturino; questo tipo di spettacoli infatti era molto comune a quei tempi, visto che i trasporti di persone e cose venivano effettuati con carri tirati da cavalli o asini, e non mancarono di suscitare lo sdegno soprattutto delle classi più abbienti, che godevano di un periodo di prosperità e che anelavano ad un ritorno alla natura, alla campagna, alla compagnia degli animali. In Italia la prima società per la protezione degli animali nacque a Torino nel 1871, sponsorizzata da Giuseppe Garibaldi. Intanto nel 1859 fu pubblicato *On the Origin of the Species (Sull'origine delle specie)* di Darwin, e l'impatto della teoria evoluzionista sul modo di considerare il rapporto uomo-animali fu molto forte.

All'inizio dell'Ottocento, oltre alle società di protezione, furono finalmente varate anche le prime leggi per la tutela degli animali: sempre in Inghilterra si ebbe nel 1822 il *Martin's Act*, o più propriamente il *Cruel Treatment of Cattle Act*, sul maltrattamento del bestiame, seguito in Francia nel 1850 dalla *Loi Grammont*, mentre in Italia nel Codice Penale del Granducato di Toscana del 1856 e in quello per gli Stati di Sua Maestà il Re di Sardegna del 1859 erano previste ammende per coloro che in luoghi pubblici o aperti al pubblico incrudelissero contro animali domestici. Dalla dizione "in luoghi pubblici" si evince facilmente come l'idea sottostante al provvedimento (comune peraltro anche all'altra normativa citata) non fosse tanto la difesa degli animali quanto la necessità di non offrire scene di crudeltà agli spettatori. Il che significa però che a livello giuridico ci si muoveva ancora sulla base della teoria dei *doveri indiretti*. Stessa cosa per l'articolo 491 del Codice Zanardelli del 1889, primo codice dell'Italia unificata, ripreso poi senza innovazioni degne di rilievo come art. 727 del Codice Rocco del 1930 e rimasto immutato fino al 1993, anno in cui tale articolo del c.p., a lungo combattuto dagli animalisti per la sua formulazione così ampiamente superata vuoi dalla realtà della ricerca

scientifica e dai moderni sistemi di allevamento, vuoi dalle posizioni filosofiche sul rapporto uomo-animali maturate nel frattempo, fu finalmente cambiato.

Prima delle modifiche del 1993 l'art. 727 puniva con una ammenda chiunque incrudelisse contro gli animali o senza necessità li sottoponesse a eccessive fatiche o torture, oppure «anche solo per fine scientifico e didattico, in luogo pubblico o esposto al pubblico, sottoponesse animali vivi ad esperimenti tali da ispirare ribrezzo»: i punti nevralgici sono rappresentati dalle locuzioni “in pubblico” e “senza necessità”. Della prima abbiamo già parlato ed è dovuta alla incredibile persistenza nel tempo della teoria dei doveri indiretti, frutto a sua volta del rifiuto di ammettere qualsiasi rilevanza morale o giuridica degli animali che non fosse quella di oggetti di dominio o di proprietà (è il cosiddetto “sciovinismo umano”). La seconda, il “senza necessità”, apriva le porte ad una varietà pressoché infinita di interpretazioni e di conseguenza ad ogni tipo di sfruttamento, indebolendo la portata di tutela dell'articolo medesimo.

Nel frattempo però sia l'opinione pubblica che la sensibilità delle persone si erano andate evolvendo ulteriormente. Gli studi di una nuova disciplina, l'etologia, aventi per oggetto il comportamento animale, avevano dimostrato al di là di ogni possibile dubbio le capacità cognitive della mente degli animali, la loro abilità nell'affrontare situazioni nuove ed impreviste, nonché la trasmissione per via culturale delle conoscenze acquisite, e soprattutto la loro natura di esseri sensibili, in grado di sperimentare il piacere e il dolore, la sofferenza e la gioia. Nel 1975 Peter Singer pubblicò il libro *Animal Liberation* (*La liberazione animale*), riprendendo le posizioni di Bentham e rilanciando il dovere morale fondamentale di evitare la sofferenza non solo umana ma anche animale, libro che suscitò un'eco molto vasta. Poco dopo, nel 1983, lo statunitense Tom Regan diede alle stampe *The Case for Animal Rights* (*I diritti animali*), aprendo un altro filone, quello appunto dei diritti. Secondo Regan basarsi sui doveri morali degli uomini è un primo passo, ma non è sufficiente: occorre riuscire a dimostrare che gli animali, o quantomeno buona parte di essi, sono titolari di veri e propri diritti. Regan elabora la teoria del valore intrinseco di tutti gli esseri senzienti e sensibili, in modo particolare di quelli che siano forniti di percezioni, emozioni, memoria, credenze e quindi della capacità di condurre una vita che sia migliore o peggiore per loro e di rendersene conto: tali esseri vengono denominati *soggetti di una vita*. Gli uomini, ovviamente, sono il prototipo dei soggetti di una vita, ma anche molti animali, in special modo i mammiferi, presentano le medesime caratteristiche, sia pure in misura minore. Tutti i soggetti di una vita posseggono un valore intrinseco e quindi dei diritti: in primo luogo quello di condurre la loro esistenza senza interferenze e limitazioni da parte di altri soggetti, cioè degli uomini. A questi studi fu data ampia diffusione dai media, mentre aumentava progressivamente il numero degli animali da compagnia e quindi dei contatti tra animali umani e non

umani. Nel 1978, su iniziativa di un gruppo di associazioni animaliste, fu presentata all'Unesco la *Dichiarazione universale dei diritti degli animali*, avente però una rilevanza esclusivamente etico-politica. Non solo, ma, circostanza di grande rilievo, la giurisprudenza si era nel frattempo posizionata molto più avanti della lettera della legge, e in numerose sentenze si trovavano riferimenti alla natura di esseri sensibili degli animali, alla loro soglia del dolore che non poteva essere superata; mentre in un progetto di legge dell'87 si stabiliva che «nessun animale può essere sottoposto a maltrattamenti o atti crudeli che comportino la violazione delle leggi naturali a livello fisiologico, psichico e ambientale». In altre parole, si andava consolidando l'idea che gli animali dovevano essere presi in considerazione per se stessi, per le loro caratteristiche, per il loro benessere e non soltanto come mezzi per l'utilità o l'educazione morale degli esseri umani.

Tutto questo non poteva ad un certo punto non riflettersi anche sul piano giuridico, e nel 1993 l'art. 727 subì finalmente delle importanti modifiche, che sono state riprese, sia pure con qualche cambiamento, dall'art. 544-ter, Titolo IX bis, della Legge n.189, attualmente in vigore dal 2004, il quale recita: «Chiunque per crudeltà e senza necessità, cagiona una lesione ad un animale oppure lo sottopone a sevizie o comportamenti o a lavori insopportabili per le sue caratteristiche etologiche è punito con la reclusione da 3 mesi a un anno o con la multa da 3000 a 15000 euro. La stessa pena si applica a chiunque somministri agli animali sostanze stupefacenti o vietate ovvero li sottoponga a trattamenti che procurano un danno alla salute degli stessi. La pena è aumentata della metà se dai fatti di cui al primo comma deriva la morte dell'animale». I combattimenti tra animali sono vietati e sanzionati con la reclusione da uno a tre anni, mentre l'arresto fino ad un anno di reclusione e l'ammenda da 1000 a 10.000 euro toccano a coloro che abbandonano animali domestici o che li tengono in condizioni «incompatibili con la loro natura e produttive di gravi sofferenze». Come si vede, vi sono delle innovazioni sostanziali: è scomparsa la dizione «in pubblico» e quindi è stata abbandonata come idea fondante la teoria dei doveri indiretti. E soprattutto ci si riferisce alle «caratteristiche etologiche» ed alla natura degli animali, il che sottintende che essi non sono più considerati alla stregua di cose, bensì come esseri senzienti e sensibili, che hanno esigenze e interessi propri. Alcuni autori tedeschi hanno parlato dell'animale come di una creatura giuridica, cioè di un essere che deve venire tutelato per se stesso e non come semplice mezzo per scopi umani. Non si è arrivati certo a parlare dell'animale come soggetto di diritto, vale a dire come titolare di diritti in proprio, però chiaramente si è affermato il principio base dei doveri diretti dell'uomo nei confronti dei suoi «compagni di strada». E inoltre il richiamo sopra ricordato alle caratteristiche etologiche e alla natura degli animali fa intravedere sullo sfondo la tendenza a riconoscere agli animali un valore in sé e quindi dei diritti; nella stessa direzione va anche la Legge del 1991 sul

randagismo che vieta la soppressione dei cani randagi e detta le norme per la salute e la sopravvivenza dei gatti che vivono in libertà, nelle cosiddette oasi feline, sottintendendo per i primi il diritto alla vita e per i secondi quello alla libertà. Purtroppo è rimasta la dizione “senza necessità”, che fa di nuovo temere le peggiori interpretazioni, come pure il richiamo alle “gravi sofferenze” è una espressione quanto mai vaga e passibile di molti significati.

Si può quindi dire che sul piano etico-filosofico si possono riscontrare quattro fasi nel modo di considerare il rapporto uomo-animale: la prima, detta dello sciovinismo umano, non riconosce agli animali nessuno status diverso da quello di mere cose, *res*, alla totale disponibilità dell'uomo e tutelate al massimo come oggetti di proprietà; la seconda, dei doveri indiretti, tiene conto dei loro maltrattamenti solo in quanto occasione di disagio e di influsso negativo sul carattere degli spettatori umani; la terza, dei doveri diretti, che è quella ancora prevalente, riconosce l'obbligo umano di evitare la sofferenza degli animali per loro stessi, in quanto esseri senzienti e sensibili; la quarta, infine, dei diritti, afferma l'esistenza di veri e propri diritti degli animali in quanto esseri non solo senzienti e sensibili ma anche, come dice Regan, soggetti di una vita, cioè dotati di un certo grado di autocoscienza, intelligenza, memoria, volizioni, interessi. Sul piano giuridico, le varie legislazioni che si sono succedute nel tempo sono state guidate dalle prime tre concezioni, sia pure con notevoli ritardi nel seguire il loro succedersi: e attualmente con qualche timido tentativo di concretizzare anche la quarta.

Fino a questo punto sembrerebbe una storia a lieto fine, o comunque che promette per il futuro degli ulteriori sviluppi positivi: ma così non è. A parte il gravissimo problema del controllo e della applicazione delle sanzioni, problema che trattandosi *solo* di animali viene molto spesso considerato di scarsa importanza, se si continua la lettura delle norme del Titolo IX bis della legge n.189 si trova l'art. 19 ter delle disposizioni transitorie il quale stabilisce che le norme del Titolo IX bis non si applicano ai casi previsti dalle leggi speciali in materia di caccia, pesca, allevamento, trasporto, macellazione, sperimentazione scientifica, attività circense, giardini zoologici, nonché alle manifestazioni storiche e culturali autorizzate dalla regione competente. Il che in parole povere significa che il numero degli animali oggetto di tutela si riduce in maniera enorme. Non è limitato ai soli animali domestici, cioè di compagnia o di affezione, ma poco ci manca. In buona sostanza succede che la maggior parte dei trattamenti subiti dagli animali nel corso delle attività previste dall'art. 19 potrebbero venire considerate maltrattamenti ai sensi dell'art. 544 ter e quindi proibiti: ma le “necessità” economiche e di mercato impongono altrimenti e così si fa ricorso alle leggi speciali. Le quali leggi speciali cercano comunque di porre dei paletti alle attività economiche di cui sopra, ma si tratta in genere di paletti molto permissivi.

Venendo ai casi specifici, vediamo che gli attuali allevamenti intensivi presentano delle forme di sfruttamento e di malessere animale quasi al di là del credibile: per cercare di migliorarne le condizioni sono molto importanti le numerose direttive e le convenzioni della Unione Europea (e antecedentemente della CEE) in materia di benessere degli animali d'allevamento. Per benessere animale si intendono alcune libertà fondamentali che dovrebbero essere garantite: 1) libertà dalla fame e dalla sete, con un facile accesso all'acqua e una dieta che mantenga in buona salute; 2) libertà di movimento, vale a dire potersi muovere senza inutili sofferenze e lesioni e disponendo di uno spazio sufficiente; 3) libertà dal dolore, dalle ferite e dalle malattie; 4) libertà dalla paura e dall'angoscia, ottenuta assicurando condizioni e trattamenti che evitino la sofferenza mentale; 5) libertà dal disagio, e cioè disporre di ripari idonei, con condizioni di circolazione dell'aria, temperatura, polvere e illuminazione entro limiti accettabili. Tra le direttive UE (CEE) volte a promuovere tale benessere ricordiamo le più importanti: la direttiva UE dell'1/01/04 che vieta di allevare i vitelli "da carne bianca" nei cassoni di contenimento e alla catena; la direttiva CEE del '93 che contiene norme sulla gestazione e l'allattamento delle scrofe e proibisce le cosiddette "gabbie di gestazione", in cui le scrofe, dopo il parto, venivano tenute sdraiate e ancorate al pavimento da appositi cerchi di ferro per favorire l'allattamento dei piccoli in modo che crescessero più in fretta; il regolamento comunitario n. 1794 del 1999 prevede, a partire dal 2012, la scomparsa degli allevamenti in gabbia o in batteria delle galline ovaiole, dove esse hanno a disposizione ciascuna lo spazio equivalente ad un foglio di 540 cm. quadrati (cioè cm. 30x18, più piccolo di un foglio per scrivere a macchina); entro tale data queste batterie dovranno essere sostituite da allevamenti all'aperto o quanto meno a terra. Nel 2007 è stato riconfermato il divieto di ingozzare anatre e oche per il *foie gras*. Importante anche la convenzione europea per gli animali da macello, adottata a Strasburgo nel 1979 e ratificata dall'Italia nel 1985 (Legge n. 623), che regola i metodi di abbattimento prescrivendo per i solipedi (cavalli, asini, muli), ruminanti e suini lo stordimento prima della macellazione. Purtroppo è stata poi concessa la deroga per la macellazione rituale per dissanguamento, senza stordimento, molto più dolorosa per gli animali (deroga non prevista, ad esempio, dalla Svizzera). Se si pensa che in Italia, secondo le statistiche per l'anno 2005, sono stati abbattuti cinque milioni di bovini, tredici di suini, sette di ovini, ci si rende facilmente conto di come il problema della tutela di questi animali destinati a finire sulle nostre tavole sia di dimensioni molto, molto rilevanti e ben lontano dall'essere risolto. Altro problema tragico è quello dei trasporti di animali vivi destinati al macello, con viaggi che durano decine di ore, sovente senza riposo, cibo e acqua: tra la normativa recente in materia ricordiamo il regolamento UE 1/2005 e il d.lg. n.151 del 2007, ma è indispensabile una nuova disciplina complessiva.

Sul pianeta sperimentazione animale, ovvero vivisezione, le cose non vanno molto meglio: gli animali impiegati nel 2006 risultano essere in totale 2.735.887, di cui la maggior parte topi, ratti, cavie, ma anche 2829 cani, 45 gatti, 32314 conigli, 221 cavalli, 1089 scimmie, 8097 suini (dati pubblicati sulla G.U. n.243 del 16/10/2008). La legge in vigore, d.lg. n.11 del 27 genn.1992, adeguata alla direttiva C.E.E. n.86/609, è una legge tutto sommato abbastanza garantista, in quanto vieta l'uso di cani, gatti e primati, prescrive l'anestesia obbligatoria e la soppressione immediata dell'animale nei casi più invasivi e dolorosi; inoltre tende ad incoraggiare l'uso dei metodi alternativi, quelli cioè che non prevedono l'impiego di animali vivi, ma soltanto di cellule e tessuti, di simulazioni al computer, ecc., stanziando anche dei fondi per la loro implementazione. Infine prevede degli adempimenti procedurali molto dettagliati per i casi in cui gli sperimentatori richiedano delle deroghe alle regole sopra esposte. Purtroppo però le circolari applicative che sono state poi emanate su pressione delle varie istituzioni vivisezioniste hanno praticamente svuotato la normativa della maggior parte del suo potenziale di tutela degli animali da esperimento. Da segnalare la legge 12 ott. 1993, n.413, che istituisce l'obiezione di coscienza nei confronti della vivisezione a favore dei medici, dei tecnici, dei ricercatori e degli studenti. Sempre in materia di sperimentazione scientifica, ricordiamo la direttiva UE del '93 che prevede l'abolizione dei tests su animali vivi per provare la tossicità dei cosmetici: il termine definitivo per la sua entrata in vigore, continuamente spostato, sembrerebbe essere il 2013, ma si temono ulteriori slittamenti.

Ciascuno dei punti elencati e altri, che non sono stati toccati per motivi di brevità (per esempio la caccia), meriterebbero di venire esaminati in maniera più dettagliata: qui è stato possibile indicare soltanto le linee generali e la vastità del problema. Ad una elaborazione teorica abbastanza avanzata e ad una opinione pubblica in buona misura favorevole nel complesso a forme di tutela più incisive non corrisponde una legislazione adeguata, soprattutto nel caso degli allevamenti intensivi, anche perché le riforme auspiccate avrebbero un costo economico non indifferente. Ma vorrei chiudere con una nota positiva: il 13 dicembre 2008 i 27 paesi dell'Unione europea hanno firmato un nuovo trattato in cui gli animali vengono riconosciuti ufficialmente dal punto di vista giuridico come esseri senzienti: il che comporterà, si spera, un nuovo, progressivo avanzamento nella attribuzione di diritti agli animali, primo fra tutti il diritto a non essere fatti soffrire.

BIBLIOGRAFIA

- I diritti degli animali*, a cura di, S. CASTIGNONE, Bologna, Il Mulino, 1985
G. BALLARINI, *L'animale tecnologico*, Bologna, Calderini, 1983
L. BATTAGLIA, *Etica e diritti degli animali*, Bari, Laterza, 1993

- S. CAGNO, *Gli animali e la ricerca*, Firenze, Editori Riuniti, 2002
- S. CASTIGNONE, *Povere bestie. I diritti degli animali*, Venezia, Marsilio, 1997
- P. CAVALIERI, *La questione animale. Per una teoria allargata dei diritti umani*, Torino, Boringhieri, 1999
- A. MANNUCCI, M. TALLACCHINI, (a cura di), *Per un codice degli animali*, Milano, Giuffrè, 2001
- M. MIDGLEY, *Perché gli animali*, Milano, Feltrinelli, 1985 (*Animals and why they Matter*, 1983)
- V. POCAR, *Gli animali non umani. Per una sociologia dei diritti*, Bari, Laterza, 1998
- T. REGAN, *Diritti animali*, Milano, Garzanti, 1990 (*The Case for Animal Rights*, 1983)
- G. RUSSO, (a cura di), *Fondamenti di bioetica animale*, Messina, LDC, 2007
- M. SANTOLOCI, C. CAMPANARO, (a cura di), *Tutela giuridica degli animali. Aspetti sostanziali e procedurali*, Amelia, LAV Ed., 2008
- P. SINGER, *Liberazione animale*, Milano, Mondadori, 1991 (*Animal Liberation*, 1975)
- S. TONUTTI, *Diritti animali: storia e antropologia di un movimento*, Udine, Forum, 2007
- F. TRAVAGLINI, (a cura di) *Vivisezione. Gli animali sperimentali nella vita quotidiana*, Roma, Aporie Ed., 1992

EUGENIA GRANITO

Filosofi per gli animali. Linee di una filosofia non antropocentrica

Margherita Isnardi Parente, eminente studiosa del pensiero antico oltre che animalista, in un saggio di un ventennio fa, si è soffermata sulle «radici greche di una filosofia non antropocentrica»¹, radici che hanno trovato il loro *humus* nella dottrina orfico-pitagorica della metempsicosi, secondo la quale l'anima, per una colpa originaria, cade in un corpo, che per lei è una prigione, ed è costretta a trasmigrare da una forma corporea all'altra fin quando non si sarà purificata. I corpi in cui si incarna possono appartenere non solo ad esseri umani, ma anche ad animali. Per tale ragione la dottrina della metempsicosi implica il divieto di uccidere gli animali, sia per cibarsene che nei sacrifici, e la condanna dei maltrattamenti loro inflitti, giacché l'anima reincarnatasi in uno di loro potrebbe essere appartenuta ad un uomo.

È questo il motivo che induceva Pitagora a prendere le difese degli animali maltrattati, come ci tramanda Senofane:

«Raccontano che una volta,
passando accanto a un cagnolino che veniva picchiato,
ebbe pietà e disse questa frase:
“Fermati, non colpire: è l'anima di un uomo amico;
la riconobbi udendone il lamento”»².

Sembra che Pitagora fosse vegetariano, anche se le testimonianze in merito non sono concordi. Diogene Laerzio, nelle *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, scrive che egli proibì-

¹ M. ISNARDI PARENTE, *Le radici greche di una filosofia non antropocentrica*, in «Biblioteca della libertà», XXIII, 1988, pp. 73-84.

² Cit. in DIOGENE LAERZIO, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, Milano, Bompiani, 2005, p. 973.

va di uccidere e di mangiare animali, perché questi hanno in comune con l'uomo il privilegio dell'anima³. Nella stessa opera, tuttavia, tramanda anche testimonianze di altro genere, in base alle quali pare che egli vietasse di cibarsi solo di alcuni animali: secondo Aristosseno, ad esempio, il divieto di mangiar carne riguardava esclusivamente il bue che ara e l'ariete⁴. Per quanto riguarda i sacrifici, Diogene scrive che a Delo il filosofo si prostrava soltanto davanti all'altare di Apollo Datore di Vita, perché vi si ponevano come offerte farina, orzo e focacce, senza alcuna vittima sacrificale. Egli stesso non faceva sacrifici cruenti ed imponeva di venerare esclusivamente l'altare non insozzato di sangue. In base ad altre testimonianze, tuttavia, pare che sacrificasse alcuni animali, come galli, capretti e porcellini da latte, escludendo invece gli agnelli⁵. Secondo Giamblico Pitagora consentiva di cibarsi di determinati animali ai seguaci che non conducevano una vita perfettamente pura e consacrata alla conoscenza, mentre prescriveva la dieta vegetariana a coloro che eccelleivano nella filosofia, ai quali era d'obbligo dar prova di purezza di vita e di giustizia:

«a coloro che fra i filosofi erano più inclini alla speculazione e che in questa si erano spinti più avanti vietava in modo assoluto i cibi superflui e ingiustificati: raccomandava di non cibarsi mai delle carni di un essere vivente, di non bere assolutamente vino, di non sacrificare agli dèi animali, di non fare loro in alcun modo del male, rispettando con la massima attenzione le norme della giustizia anche nei loro confronti. Quanto a lui, visse proprio in questo modo, evitando di cibarsi degli animali e venerando gli altari sui quali non si facevano sacrifici cruenti, adoperandosi affinché anche gli altri non sopprimessero gli esseri viventi di natura simile alla nostra e d'altra parte ammansendo e ammaestrando le bestie selvatiche con le parole e gli atti, lungi dal maltrattarle infliggendo loro dei castighi»⁶.

Dovevano altresì astenersi dalla carne i politici e, tra questi, in particolare i "legislatori", cioè coloro che avevano il compito di dare le leggi:

«Dal momento che era loro intenzione praticare la perfetta giustizia, era ben necessario che non recassero oltraggio agli esseri viventi con noi imparentati. Perché come avrebbero potuto persuadere gli altri a essere giusti, quando proprio loro erano preda dello spirito di prevaricazio-

³ *Ibid.*, p. 953. Secondo Diogene, tuttavia, questo era solo un pretesto, in quanto «il motivo vero era di vietare di mangiare le creature animate, cercando di esercitare e di assuefare gli uomini alla semplicità di vita, in maniera che i loro cibi fossero facili a procurarsi e portassero a tavola vivande non cotte, bevendo acqua semplice. Da questa dieta deriverebbero, infatti, sia la salute del corpo sia l'acume dell'anima».

⁴ *Ibid.*, p. 959.

⁵ *Ibid.*, pp. 953-955.

⁶ GIAMBILICO, *La vita pitagorica*, Milano, Rizzoli, 1991, p. 253.

ne? Un vincolo di parentela unisce gli esseri viventi, e gli animali, per il fatto di avere in comune con noi la vita e di essere costituiti dai medesimi elementi, inoltre per la mescolanza da questi risultante, sono congiunti a noi da un legame di fratellanza»⁷.

Alla dottrina orfico-pitagorica della metempsicosi aderì anche Empedocle, che, per questo motivo, prese posizione contro i sacrifici animali, come si legge in un celebre frammento delle *Purificazioni*:

«Il padre sollevato l'amato figlio, che ha mutato aspetto,
lo immola pregando, grande stolto! e sono in imbarazzo
coloro che sacrificano l'implorante; ma quello sordo ai clamori
dopo averlo immolato prepara l'infausto banchetto nella casa.
E allo stesso modo il figlio prendendo il padre e i fanciulli la madre
dopo averne strappata la vita mangiano le loro carni»⁸.

La Isnardi Parente, nel citato saggio, vede nel divieto di mangiar carne fondato sulla dottrina della metempsicosi una forma di antropocentrismo, in quanto «corrisponde piuttosto a un rispetto per l'uomo decaduto, migrante nel corpo dell'animale, che non a considerazioni incentrate sull'animale in sé e per sé» e vi scorge nient'altro che «uno spirito di arcaica religiosità che fa emergere in primo piano il problema della purificazione attraverso la transizione per più forme vitali e corporee»⁹. E tuttavia questa concezione, per quanto di natura prettamente religiosa, sottende una convinzione di fondo: l'esistenza di una sorta di legame che, in qualche misura, accomuna tutti gli esseri viventi. Se non vi fosse tale legame, sarebbe impossibile la trasmigrazione della anime da un corpo all'altro.

La concezione della parentela universale dei viventi troverà un'espressione squisitamente filosofica – e non più religiosa – nel pensiero di Teofrasto. Questi, succeduto ad Aristotele nella direzione del Liceo, ha assunto un atteggiamento diametralmente opposto a quello del maestro in merito ai diritti degli animali. Lo Stagirita, nel primo libro della *Politica*, afferma che

⁷ *Ibid.*, p. 255.

⁸ *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Bari, Laterza, 1986, vol. I, pp. 417-418. Sesto Empirico testimonia come questa concezione fosse diffusa tra i filosofi italiani, soprattutto tra i pitagorici: «Pitagora ed Empedocle, e tutti gli altri filosofi italiani, dicono che noi costituiamo una comunità non solo tra noi e con gli dèi, ma anche con gli animali, poiché non vi è che un solo pneuma diffuso in tutto l'universo come sua anima e che ci fa essere uno con loro. Così, uccidendoli e mangiando la loro carne, commettiamo ingiustizia ed empietà, come se facessimo morire nostri congiunti» (SESTO EMPIRICO, *Adversus physicos*, I, 127-128. Debbo la citazione a Gino Ditali, cfr. TEOFRASTO, *Della pietà*, a cura di G. DITALI, Este (PD), Isonomia, 2005, p. 61).

⁹ M. ISNARDI PARENTE, *op. cit.*

«... le piante sono fatte per gli animali e gli animali per l'uomo, quelli domestici perché ne usi e se ne nutra, quelli selvatici, se non tutti, almeno la maggior parte, perché se ne nutra e se ne serva per gli altri bisogni, ne tragga vesti e altri arnesi. Se dunque la natura niente fa né imperfetto né invano, di necessità è per l'uomo che la natura li ha fatti, tutti quanti»¹⁰.

Del tutto diversa è la concezione del rapporto uomo-animali di Teofrasto, che alla visione gerarchica degli esseri viventi di Aristotele contrappone la teoria della οἰκείωσις, vale a dire della loro universale parentela:

«I bambini provenienti dalla stessa origine, ossia dallo stesso padre e dalla stessa madre, diciamo che sono apparentati per natura gli uni agli altri; inoltre diciamo che i discendenti dagli stessi nonni sono apparentati gli uni agli altri, proprio come i cittadini di una stessa città lo sono per la comunanza della terra e per le loro mutue relazioni (...). È così, penso, che noi diciamo egualmente di un Greco di fronte ad un altro Greco, di un Barbaro di fronte ad un altro Barbaro, di tutti gli uomini, gli uni di fronte agli altri, che sono parenti, parte della stessa razza per una di queste due ragioni: sia per avere gli stessi avi, sia per avere in comune il nutrimento, i costumi e la stessa razza. Similmente riteniamo che tutti gli uomini, ma anche tutti gli animali sono della stessa stirpe originaria, perché i principi dei loro corpi sono per natura gli stessi – parlando così non mi riferisco ai primi elementi dai quali provengono anche le piante, ma penso al seme, alle carni, al genere di umori propri degli animali – e ancor più perché l'anima che è in loro non è diversa per natura in rapporto agli appetiti, ai movimenti di collera, ai ragionamenti e soprattutto alle sensazioni. Come per i corpi,

¹⁰ ARISTOTELE, *Politica*, in *Opere*, vol. 9, Bari, Laterza, 1983, I, 8, 1256 b, 17-23. Aristotele ha una visione gerarchica degli esseri viventi non solo per quanto riguarda il rapporto dell'uomo con gli animali, ma anche quello degli uomini tra loro, in quanto fa una netta distinzione tra uomo e donna e tra liberi e schiavi, come si legge in questo altro passo della *Politica*: «... gli animali domestici sono per natura migliori dei selvatici e a questi tutti è giovevole essere soggetti all'uomo, perché in tal modo hanno la loro sicurezza. Così pure nelle relazioni del maschio verso la femmina, l'uno è per natura superiore, l'altra inferiore, l'uno comanda, l'altra è comandata – ed è necessario che tra tutti gli uomini sia proprio in questo modo. Quindi quelli che differiscono tra loro quanto l'anima dal corpo o l'uomo dalla bestia, (e si trovano in tale condizione coloro la cui attività si riduce all'impiego delle forze fisiche ed è questo il meglio che se ne può trarre) costoro sono per natura schiavi, e il meglio per essi è star soggetti a questa forma di autorità (...). In effetti è schiavo per natura (...) chi in tanto partecipa di ragione in quanto può apprendere, ma non averla: gli altri animali non sono soggetti alla ragione, ma alle impressioni. Quanto all'utilità, la differenza è minima: entrambi prestano aiuto con le forze fisiche per le necessità della vita, sia gli schiavi, sia gli animali domestici» (*Ibid.*, I, 5, 1254 b, 11-27). Le discriminazioni verso gli animali vanno di pari passo con quelle nei confronti degli schiavi, in quanto sia gli uni che gli altri non sono altro che meri strumenti, sia pure animati: «... non v'è amicizia, né giustizia verso ciò che è inanimato. E neppure ve n'è verso un cavallo o un bue, né verso uno schiavo, in quanto schiavo. Nulla infatti vi è di comune tra il padrone e lo schiavo: infatti il servo è uno strumento dotato di anima, e lo strumento è uno schiavo inanimato» (ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, in *Opere*, vol. 7, Bari, Laterza, 1990, VIII, 11, 1161 b, 1-5).

certi animali hanno l'anima più o meno perfetta; ma per tutti i viventi i principi sono per natura gli stessi. La parentela delle affezioni lo prova. (...) Sotto tutti i rapporti, dunque, la razza degli altri animali ci è apparentata ed è la stessa della nostra»¹¹.

Tra la specie umana e gli altri animali non esiste una netta linea di demarcazione, ma solo differenze di grado, giacché notevoli sono le affinità tra di loro e, soprattutto, «tutte le specie sono intelligenti»¹².

La parentela che accomuna gli esseri viventi rende ripugnanti i sacrifici di animali, la cui condanna è il tema centrale di quest'opera di Teofrasto. Tali sacrifici erano sconosciuti ai primordi della storia umana, quando si offrivano agli dèi esclusivamente vegetali:

«Poiché l'amore (...) e la percezione della parentela regnavano allora, nessuno commetteva assassinio, perché l'uomo stimava che gli animali gli fossero prossimi. Quando vennero a regnare Ares e il Tumulto, con tutti i conflitti e le fonti di guerre, da allora, in verità, nessuno risparmiò uno solo degli esseri che gli erano prossimi»¹³.

Sono state le guerre e le carestie ad indurre all'uccisione degli animali: «gli uomini si son messi a sgozzare le vittime e ad insanguinare gli altari da quando, avendo fatto esperienza di fame e guerre, hanno immerso le loro mani nel sangue»¹⁴. Si consumarono allora addirittura sacrifici umani, in quanto «per mancanza di nutrimento normale gli uomini furono spinti a mangiarsi tra loro» e presero l'abitudine a consacrare «a titolo di primizie, vittime prese tra loro stessi»¹⁵. In seguito le vittime umane furono sostituite con animali. Il bisogno di uccidere per far fronte alle necessità della vita è venuto meno grazie all'abbondanza dei raccolti, per cui non vi è più alcuna giustificazione per il massacro di altri esseri viventi. Ma gli uomini non si accontentano di niente:

«stanchi di nutrirsi normalmente, dimenticarono la pietà, diventarono sempre più insaziabili e non ci fu più niente che non fosse consumato e mangiato. È precisamente quanto avviene oggi ovunque (...) quando gli uomini prendono del nutrimento per alleviare lo stato di mancanza in cui necessariamente si trovano, essi cercano sempre di andare al di là della sazietà, elaborando per la loro alimentazione una quantità di vivande oltre ogni limite permesso dalla temperanza»¹⁶.

¹¹ TEOFRASTO, *Della pietà*, cit., pp. 259-265.

¹² *Ibid.*, p. 264.

¹³ *Ibid.*, pp. 210-212.

¹⁴ *Ibid.*, p. 189.

¹⁵ *Ibid.*, p. 226.

¹⁶ *Ibid.*, p. 233.

A causa dell'ingordigia si è diffusa l'abitudine di mangiare animali e offrirli come vittime agli dèi, ma questa, secondo Teofrasto, è cosa empia, perché si uccidono esseri viventi simili a noi¹⁷. Al contrario, proprio perché i raccolti sono un dono divino, anzi, sono «i più belli e preziosi benefici che gli dèi ci accordano»¹⁸, in quanto ci conservano in vita e ci assicurano un'esistenza civile, è per mezzo di essi che vanno onorati gli dèi, senza fare spargimento di sangue. I sacrifici, inoltre, sono riti sacri e proprio per questo non debbono ledere nessuno, ma «quando si sacrificano degli esseri viventi, si causa loro ben qualche torto, perché li si deruba dell'anima»¹⁹. Potrebbe avere un senso uccidere animali malvagi, che sono spinti dall'istinto a nuocere a chi li avvicina, come serpenti e scorpioni, ma sacrificare questi animali agli dèi non sarebbe rendere loro l'onore dovuto. D'altra parte è ingiusto usare come vittime animali mansueti che non fanno male a nessuno e che, anzi, sono utili all'uomo. Purtroppo, di questi animali «non ce n'è uno dal quale ci asteniamo; in verità li massacriamo, li facciamo a pezzi con il pretesto del culto divino»²⁰. Ma allora, conclude Teofrasto, «se non si debbono sacrificare né questi ultimi né quelli malvagi, non è forse evidente che bisogna in ogni caso astenersi dal farlo e non sacrificare alcuno?»²¹.

I sacrifici agli dèi sono fatti per uno dei seguenti tre motivi: o per rendere omaggio alla loro perfezione, o perché desideriamo ricevere dei benefici, oppure per ringraziarli dei benefici già ottenuti. Ma onorare gli dèi attraverso l'uccisione di animali è un'offesa nei loro confronti:

«colui che riceve l'omaggio può forse sentirsi onorato quando la nostra ingiustizia divampa nel momento stesso in cui noi consacriamo la nostra offerta? Non vedrebbe piuttosto un oltraggio in un tale atto? Ora, noi ammettiamo che se facciamo dei sacrifici, distruggendo gli animali che non commettono alcuna ingiustizia, noi commettiamo un'ingiustizia. Conseguentemente, se la ragione del sacrificio è l'omaggio, non bisogna sacrificare alcun animale»²².

È altresì assurdo fare sacrifici cruenti per chiedere dei benefici, perché non è possibile ottenere il favore degli dèi commettendo un'azione ingiusta. Né è lecito immolare animali per ringraziarli dei benefici ottenuti, giacché non si può mostrare gratitudine a spese altrui: sarebbe come rubare ad uno per ricompensare un altro.

¹⁷ «Gli uomini non devono né sporcare gli altari degli dèi con le uccisioni né toccare un simile nutrimento, come se fosse il corpo dei loro simili» (*ibid.*, p. 237). Teofrasto considera l'alimentazione carnea alla stregua di una forma di antropofagia.

¹⁸ *Ibid.*, p. 199.

¹⁹ *Ibidem.*

²⁰ *Ibid.*, p. 219.

²¹ *Ibid.*, p. 216.

²² *Ibid.*, p. 217.

I sacrifici cruenti costituiscono inoltre un cattivo esempio per i giovani: se si fa credere loro che gli dèi provino piacere per le offerte fastose di molti animali, come li si potrà educare alla temperanza? Bisogna invece insegnare loro

«che gli dèi non abbisognano di queste cose, ch'essi guardano solo alla maniera d'essere di quelli che vengono a loro, e che vedono nelle rette opinioni riguardanti il divino e la realtà il sacrificio più prezioso»²³.

Teofrasto passa altresì in rassegna le abitudini sacrificali dei vari popoli ed evidenzia la contrapposizione tra gli ebrei, presso i quali erano molto diffusi i sacrifici cruenti, e gli egiziani, che, invece, li rifiutavano. Questi ultimi, «il popolo più sapiente del mondo, abitante la terra più sacra, quella fondata dal Nilo»²⁴, «sono così lontani dall'uccidere uno solo degli animali, ch'essi fanno, con le figure degli animali, immagini degli dèi, perché li considerano prossimi e apparentati agli dèi e agli uomini»²⁵.

Il contrasto tra ebrei ed egiziani per quanto riguarda la concezione degli animali e, in particolare, i sacrifici di sangue si rileva anche in più di un passo delle *Scritture*, pure se da una prospettiva opposta rispetto a quella di Teofrasto. In *Sapienza*, XV, 18-19, emerge tutto il disprezzo degli ebrei per gli egiziani che «venerano gli animali più ripugnanti, che per stupidità al paragone risultano peggiori degli altri». In *Esodo*, VIII, 21-22 Mosè chiede al faraone il permesso di andare nel deserto per fare sacrifici, «perché quello che noi sacrificiamo al Signore, nostro Dio(cioè gli animali), è abominio per gli Egiziani», per cui teme la lapidazione da parte loro. Tacito, nelle *Historiae* (V, 4), scrive che gli ebrei sacrificavano arieti «in contumeliam Ammonis», per disprezzo del dio Ammone, che aveva l'aspetto di un ariete.

Con il pensiero ebraico-cristiano si ha un'inversione di tendenza per quanto concerne il rapporto uomo-animali: sia nel *Vecchio* che nel *Nuovo Testamento* tra l'uno e gli altri è posta una netta cesura. Gli dèi dell'antica grecità non disdegnavano di assumere l'aspetto di animali: basti pensare a Zeus, che si trasforma in toro per rapire Europa e in cigno per sedurre Leda. Il Dio della religione ebraico-cristiana, invece, vede esclusivamente nell'uomo la creatura prediletta, fatta a sua immagine e somiglianza, che egli ha posto ben al di sopra di tutte le altre creature²⁶, come si legge nell'ottavo *Salmo*:

²³ *Ibid.*, pp. 256-257.

²⁴ *Ibid.*, p. 171.

²⁵ *Ibid.*, p. 226.

²⁶ «Nella sua forma occidentale – ha scritto uno storico americano – il cristianesimo è la religione più antropocentrica che il mondo abbia conosciuto (...). Nell'antichità ogni albero, ogni fonte, ogni fiume, ogni collina possedeva il proprio *genius loci*, il suo spirito tutelare. (...) Prima di ab-

«Se guardo il tuo cielo,
 opera delle tue dita,
 la luna e le stelle che tu hai fissate,
 che cosa è l'uomo perché te ne ricordi,
 il figlio dell'uomo perché te ne curi?
 Eppure l'hai fatto poco meno degli angeli,
 di gloria e di onore lo hai coronato:
 gli hai dato potere
 sulle opere delle tue mani,
 tutto hai posto sotto i suoi piedi;
 tutti i greggi e gli armenti, tutte le bestie della campagna;
 gli uccelli del cielo e i pesci del mare, ...»²⁷.

Nel paradiso terrestre gli animali erano assoggettati al dominio umano: «E Dio disse: “Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra”»²⁸. E tuttavia l'uomo, nell'Eden, non mangiava ancora gli animali: subito dopo la creazione Dio offre ad Adamo ed Eva come cibo esclusivamente «ogni erba che produce seme e che è su tutta la terra e ogni albero in cui è il frutto, che produce seme»²⁹. Soltanto dopo il peccato Dio permette all'uomo di nutrirsi degli animali, facendo ricadere su di loro le conseguenze di una colpa che non avevano commesso. Dopo il diluvio universale

«Dio benedisse Noè e i suoi figli e disse loro: “Siate fecondi e moltiplicatevi e riempite la terra. Il timore e il terrore di voi sia in tutte le bestie selvatiche e in tutto il bestiame e in tutti gli uccelli del

battere un albero, di scavare una montagna o di costruire uno sbarramento su un fiume, era importante conciliarsi con lo spirito del luogo (...). Distruggendo l'animismo pagano, il cristianesimo ha reso giustificabile lo sfruttamento della natura in un clima di indifferenza di sentimenti riguardo agli enti naturali» (LYNN WHITE JR., *The historical roots of our ecologic crisis*, in «Science», CLV, 1967. Debbo la citazione a G. DITADI, *Oltre la cultura del sacrificio di sangue. Note su cristianesimo e mondo animale*, in L. BATTAGLIA (a cura di), *Le creature dimenticate. Per un'analisi dei rapporti tra Cristianesimo e questione animale*, Cesena, Macro, 1998, pp. 25-26).

²⁷ *Salmi*, VIII, 4-9.

²⁸ *Genesi*, I, 26. «La *Genesi* – ha scritto Milan Kundera a proposito di questo passo – è stata redatta da un uomo, non da un cavallo. Non esiste alcuna certezza che Dio abbia affidato davvero all'uomo il dominio sulle altre creature. È invece più probabile che l'uomo si sia inventato Dio per santificare il dominio che egli ha usurpato sulla mucca e sul cavallo. Sì, il diritto di uccidere un cervo o una mucca è l'unica cosa sulla quale l'intera umanità sia fraternamente concorde, anche nel corso delle guerre più sanguinose» (M. KUNDERA, *L'insostenibile leggerezza dell'essere*, Milano, Adelphi, 1988, p. 290).

²⁹ *Genesi*, I, 29

cielo. Quanto striscia sul suolo e tutti i pesci del mare sono messi in vostro potere. Quanto si muove e ha vita vi servirà di cibo: vi do tutto questo come già le verdi erbe. Soltanto non mangerete la carne con la sua vita, cioè il suo sangue»³⁰.

Al Dio del *Genesi* erano graditi i sacrifici cruenti che Noè gli offrì alla fine del diluvio: «Allora Noè edificò un altare al Signore; prese ogni sorta di animali mondi e di uccelli mondi e offrì olocausti sull'altare. Il Signore ne odorò la soave fragranza ...»³¹.

Anche nel *Nuovo Testamento* non si manifesta alcuna pietà per gli animali: basti pensare all'episodio dell'indemoniato, che Gesù liberò dai demoni, mandandoli nei corpi di una mandria di maiali, che per questo precipitarono da una rupe nel mare³².

All'antropocentrismo cristiano alcuni pensatori dei primi secoli dell'era volgare opposero una ferma difesa dei diritti degli animali. Uno dei primi, in ordine cronologico,

³⁰ *Genesi*, IX, 1-4. Secondo la concezione semitica il sangue è la sede del principio vitale, che viene infuso nella materia direttamente da Dio. Perciò tutto il sangue gli appartiene, in modo speciale quello dell'uomo, fatto a sua immagine. Anche in *Esodo*, XXIX, 10-22, si parla di sacrifici cruenti: Dio chiede a Mosè di sacrificargli giovenchi ed arieti. Alcuni di questi sacrifici dovevano essere quotidiani: «In ciascun giorno offrirai un giovenco in sacrificio per il peccato, in espiazione; (...) Per sette giorni farai il sacrificio espiatorio per l'altare e lo consacrerai. Diverrà allora una cosa santissima e quanto toccherà l'altare sarà santo. Ecco ciò che tu offrirai sull'altare: due agnelli di un anno ogni giorno, per sempre. Offrirai uno di questi agnelli al mattino, il secondo al tramonto» (*Esodo*, XXIX, 36-39).

³¹ *Genesi*, VIII, 20-21. È altresì da ricordare, a proposito dell'uccisione di Abele da parte di Caino, che quest'ultimo, in quanto coltivatore del suolo, aveva offerto in sacrificio a Dio i frutti della terra, mentre il fratello, che era pastore, gli aveva immolato i primogeniti del suo gregge. Siccome «il Signore gradì Abele e la sua offerta, ma non gradì Caino e la sua offerta», questi ne fu irritato ed arrivò a commettere il fratricidio (*Genesi*, IV, 1-5). Il Dio della tradizione ebraico-cristiana, quindi, predilige i sacrifici cruenti, non quelli di vegetali.

³² *Matteo*, 8, 28-34; *Marco*, 5, 1-20; *Luca*, 8, 26-39. «Tutto ciò – osserva Bertrand Russell a proposito di questo episodio narrato dai *Vangeli* – non fu molto gentile nei riguardi dei maiali, tanto più che, data la sua onnipotenza, Cristo poteva semplicemente scacciare i demoni, senza disturbare i poveri animali» (B. RUSSELL, *Perché non sono cristiano*, Milano, Longanesi, 1972, p. 14). Luigi Lombardi Vallauri ha scritto di recente che «il cristianesimo ufficiale, con il suo spiritualismo alla rovescia, ha legittimato l'assenza di ogni limite di pietà e di giustizia nelle pratiche della scienza vivissetrice e dell'industria della macellazione. Ha fatto della nobiltà ontologica dell'uomo non un maggiore impegno, (...) ma un privilegio» (L. LOMBARDI VALLAURI, *Animali: istruzioni per il non uso*, in «Argomenti di bioetica», rivista dell'Istituto Italiano di Bioetica, anno I, n. 2, dicembre 2007, pp. 157-158). È da dire che queste osservazioni valgono, come giustamente sottolinea Lombardi Vallauri, per il cristianesimo ufficiale, che trova espressione nei Vangeli canonici. Da alcuni Vangeli apocrifi, invece, emerge una concezione ben diversa del rapporto di Gesù con gli animali: nel *Vangelo di pace degli Esseni*, ad esempio, vi è l'esplicito divieto di ucciderli ed è prescritta una dieta rigorosamente vegetariana.

è Plutarco, dei cui *Moralia* fanno parte tre scritti sugli animali: *De esu carniū*, *Bruta animalia ratione uti* e *De sollertia animalium*. Il *De esu carniū* ha come bersaglio polemico non tanto i cristiani quanto gli stoici, che difendevano la liceità del consumo alimentare della carne in base al principio che l'uomo non ha il dovere di rispettare esseri irrazionali, quali sono gli animali, con cui non ha alcuna affinità. Plutarco ironizza su questa concezione che, a suo avviso, è in clamoroso contrasto con il proclamato rigorismo morale degli stoici:

«Cos'è infatti la loro grande tensione verso il ventre e la cucina? Perché proprio loro, che considerano effeminato il piacere e lo screditano come se non si trattasse né di un bene, né di una cosa preferita, né di qualcosa di conveniente all'uomo, si preoccupano tanto dei piaceri superflui? Certo sarebbe coerente da parte loro, visto che bandiscono aromi e manicaretti dai simposi, se provassero un'avversione anche maggiore per il sangue e per la carne. Invece, (...) essi eliminano dai banchetti le spese relative alle cose inutili e superflue, mentre non evitano la componente feroce e sanguinaria del lusso»³³.

Secondo Plutarco, l'alimentazione carnea poteva essere giustificata per gli uomini primitivi, che non conoscevano l'agricoltura e che per fame, contro natura, erano costretti a cibarsi di carne. Questa giustificazione cade per gli uomini progrediti, che possono avere dalla terra tutti i frutti necessari a sfamarsi. L'uccisione degli animali ai fini alimentari non risponde, pertanto, a nessuna necessità, ma a un mero capriccio della gola e proprio per questo è da condannare:

«... io mi domando con stupore – scrive Plutarco – in quale circostanza e con quale disposizione spirituale l'uomo toccò per la prima volta con la bocca il sangue e sfiorò con le labbra la carne di un animale morto; e imbandendo mense di corpi morti e corrotti, diede altresì il nome di manicaretti e di delicatezze a quelle membra che poco prima muggivano e gridavano, si muovevano e vivevano. Come poté la vista tollerare il sangue di creature sgozzate, scorticate, smembrate, come riuscì l'olfatto a sopportarne il fetore? (...) Nulla turba comunque il nostro senso del pudore, non il fiorente aspetto di queste creature sventurate, non il fascino della loro voce armoniosa, non l'accortezza della loro mente, né la purezza del loro modo di vivere e la loro straordinaria intelligenza. Invece, per un minuscolo pezzo di carne priviamo un essere vivente della luce del sole e del corso dell'esistenza, per cui esso è nato ed è stato generato»³⁴.

L'uomo, per la sua struttura fisica, non è carnivoro: non possiede né becco ricurvo, né artigli affilati, né denti aguzzi e le sue viscere non sono in grado di digerire pasti pesanti a base di carne, come accade per altri animali, quali le pantere e i leoni, che per

³³ PLUTARCO, *Del mangiare carne*, Milano, Adelphi, 2001, p. 72.

³⁴ *Ibid.*, pp. 55-60.

natura non potrebbero nutrirsi altrimenti. Per l'uomo, invece, l'alimentazione carnea è innaturale, per cui appesantisce il corpo ed ottunde l'anima.

Bruta animalia ratione uti è un dialogo che si ispira all'episodio della maga Circe del X libro dell'*Odissea*. Dopo che ai suoi compagni è stato restituito l'aspetto umano, Odisseo, prima di partire, chiede a Circe se vi sono dei Greci tra coloro che sono stati trasformati da uomini in animali e che ora vivono presso di lei. La maga risponde positivamente ed Odisseo la prega di riconvertirli in uomini e di permettere che partano con lui. Ma è davvero sicuro – gli chiede Circe – che gli interessati vogliano riacquistare la forma umana? Per consentire di rispondere a questo interrogativo, restituisce l'uso della parola ad uno dei presenti, il cui nome, Grillo (in greco γρῦλος = porcello), richiama il suo aspetto. In un vivace dialogo Grillo difende la tesi della superiorità degli animali sugli uomini. L'anima dei primi, al contrario di quella umana, è per natura predisposta alla virtù: «Quale virtù (...) – si chiede Grillo – non esiste fra gli animali in misura maggiore che nell'uomo più sapiente?»³⁵. Basti pensare al coraggio che mostrano nei combattimenti, preferendo morire piuttosto che arrendersi:

«Gli animali non supplicano, non invocano pietà, né ammettono la propria sconfitta; e un leone non è schiavo per codardia di un altro leone né un cavallo di un altro cavallo, come lo è invece un uomo di un suo simile, quando accoglie supinamente la schiavitù (...) Fra le bestie che gli uomini catturano con reti e inganni, gli esemplari ormai adulti, rifiutando il cibo e resistendo alla sete, si procurano la morte e la accolgono di buon grado invece della schiavitù»³⁶.

E nel coraggio le femmine non sono affatto inferiori ai maschi: basti pensare all'ardimento con cui difendono la prole. Non così le donne – e qui Grillo fa un esempio che colpisce Odisseo in prima persona: quello di Penelope, che se ne sta seduta accanto al focolare senza essere in grado di affrontare chi insidia lei e la sua casa. Il discorso fatto per il coraggio vale anche per la temperanza, che Grillo definisce come «una restrizione dei desideri e un loro ordinamento che elimina quelli estranei e superflui, regolando d'altra parte quelli necessari secondo l'opportunità e la giusta misura»³⁷. Anche per questa virtù gli animali sono superiori all'uomo. Per dimostrarlo fa ricorso alla distinzione epicurea tra desideri naturali e necessari (ad esempio, il mangiare e il bere), naturali e non necessari (come i desideri erotici che, pur essendo secondo natura, si possono eliminare continuando a vivere in modo soddisfacente), desideri non naturali e non necessari, come la ricerca di un tenore di vita elevato, di vesti eleganti e la cupid-

³⁵ PLUTARCO, *Gli animali usano la ragione*, Milano, Adelphi, 2001, p. 85.

³⁶ *Ibid.*, p. 86.

³⁷ *Ibid.*, pp. 90-91.

gia per l'oro, l'argento e, in genere, per tutto ciò che è prezioso. Questi ultimi, sconosciuti agli animali, sono tipici dell'uomo e sono la conseguenza «delle vane illusioni e del cattivo gusto che (...) affliggono» l'umanità³⁸. Al contrario, afferma Grillo,

«nessuno di tali desideri estranei si insedia nel nostro animo; ma la vita di noi animali è governata in genere dai desideri e dai piaceri necessari, mentre con quelli non necessari ma soltanto naturali abbiamo un rapporto che non conosce sregolatezza né eccesso»³⁹.

Ma anche per quanto riguarda i desideri necessari gli uomini si mostrano intemperanti e viziosi, a differenza degli animali: mentre questi hanno un unico tipo di cibo, che è proprio della loro specie, gli uomini si lasciano trascinare dai piaceri della gola verso ogni forma di smoderatezza, con grave discapito per la loro salute.

Dopo aver esaltato le virtù degli animali, Grillo, a conclusione del dialogo, si sofferma sulla loro intelligenza, della quale fornisce numerose prove.

Parimenti dialogica è la struttura del *De sollertia animalium*, nel quale oggetto della discussione è se siano più intelligenti gli animali terrestri o quelli acquatici. Le testimonianze addotte dagli interlocutori come prove dell'intelligenza degli uni e degli altri servono a dimostrare che la ragione non è una prerogativa esclusivamente umana, in quanto di essa sono fornite tutte le specie viventi. Questa tesi è esposta a chiare lettere da uno degli interlocutori del dialogo, Autobulo, che è il padre di Plutarco. Se gli animali fossero provvisti delle sole sensazioni, senza intelligenza, non potrebbero in alcun modo sopravvivere:

«... tutto quanto è dotato di percezione sensoriale è dotato pure di intelligenza, e (...) non esiste essere vivente che non possenga per natura opinione e ragione, così come capacità di percepire coi sensi e impulso. La natura, infatti, che giustamente sostengono faccia ogni cosa con una causa e un fine, non ha creato l'essere vivente dotato di sensibilità semplicemente per percepire quando gli accade qualcosa. Ma siccome esistono molte cose a esso convenienti e molte, al contrario, ostili, l'essere vivente non potrebbe sopravvivere neppure per poco se non avesse imparato a guardarsi dalle une e a giovare delle altre. Ed è proprio la sensazione a garantire a ogni essere vivente la possibilità di conoscere parimenti entrambe le alternative; per un altro verso, è impossibile che esseri incapaci per natura di ragionare, giudicare, ricordare e prestare attenzione abbiano la capacità, conseguente alla percezione di ciò che è utile, di ricercare l'utile stesso e di conseguirlo, nonché di evitare e di sfuggire ciò che è motivo di danno e di dolore. Ma a questi esseri, una volta che tu li abbia completamente privati di anticipazione, memoria, proposito, preparazione, speranza, paura, desiderio e dolore, non sono affatto utili né occhi né orecchie, anche se li posseggono (...) giacché l'esperienza di occhi e di orecchie non produce sensazioni in assenza delle facoltà razionali»⁴⁰.

³⁸ *Ibid.*, p. 91.

³⁹ *Ibid.*, p. 92.

⁴⁰ PLUTARCO, *L'intelligenza degli animali di terra e di mare*, Milano, Adelphi, 2001, pp. 110-111.

Da queste considerazioni deriva l'imperativo morale del rispetto degli animali. Se è lecito uccidere le bestie dannose ed è altrettanto lecito servirsi della collaborazione nel lavoro di quelle mansuete, che si lasciano addomesticare, è invece profondamente ingiusto togliere la vita agli animali per nutrirsene o per mero divertimento, come nel caso della caccia, quando «gli uomini si diletano delle sofferenze degli animali e della loro morte, strappandone alcuni in modo straziante ai propri cuccioli (...). Di fatto, non commette ingiustizia chi si serve degli animali, ma chi se ne serve facendo loro del male, con disprezzo e con crudeltà»⁴¹.

Alla polemica anti-stoica di Plutarco in difesa dei diritti degli animali, si affianca, nel II secolo d.C., quella anti-cristiana del neoplatonico Celso, che ha come bersaglio la concezione antropocentrica della provvidenza divina, propria del cristianesimo. Al contrario, Celso sostiene che la divinità non ha privilegiato alcuna creatura:

«Dunque l'universo non è stato fatto per l'uomo, e d'altronde nemmeno per il leone o per l'aquila o per il delfino, ma perché questo mondo, in quanto opera di dio, risultasse compiuto e perfetto in tutte le sue parti; a questo fine tutto è commisurato, non in vista dei rapporti reciproci, (...) ma del complesso dell'universo. E questo complesso è il solo di cui dio si preoccupa, ed esso solo non è mai abbandonato dalla provvidenza e non muta in peggio; e nemmeno accade che (...) dio (...) si adiri per via degli uomini più di quanto non faccia per via delle scimmie o dei topi»⁴².

Altro tema presente nei frammenti di Celso, che accomuna il suo pensiero a quello di Plutarco, è la confutazione della dottrina stoica secondo la quale gli animali sarebbero *άλογα*, cioè privi di ragione. Contro questa teoria egli adduce, tra gli altri, l'esempio delle formiche, che sarebbero addirittura in grado di *διαλέγεσθαι*, vale a dire di dialogare⁴³ e di avere comportamenti etici.

Queste tematiche, nel secolo successivo, avrebbero trovato l'espressione più compiuta nel *De abstinentia* di Porfirio, allievo di Plotino, la cui condanna dell'uccisione degli animali trova la sua fondazione teorica nel neoplatonismo, nella sua concezione ipostatica dell'essere e nella teoria dell'ascesi come ritorno dell'anima all'Uno. Secondo questa dottrina l'imperativo morale del vegetarianismo scaturisce in primo luogo dal fatto che tutti gli esseri viventi hanno l'anima, in quanto partecipano della terza ipostasi, l'Anima del Mondo, la quale penetra in ogni parte della realtà corporea, senza perdere l'unità del suo essere. Le singole anime sono tutte sue parti, per cui l'anima umana e quella

⁴¹ *Ibid.*, p. 125.

⁴² CELSO, *Il discorso vero*, Milano, Adelphi, 1994, 4.99. Di questo scritto, perduto o distrutto dopo il trionfo del cristianesimo – come, del resto, anche altre opere di autori pagani – ci sono pervenuti numerosi frammenti, che consentono di ricostruire il pensiero di Celso.

⁴³ Il verbo *διαλέγεσθαι* è usato per indicare il discutere di natura filosofica.

degli animali non si differenziano qualitativamente. In secondo luogo la scelta vegetariana è imposta anche dall'esigenza, imprescindibile per il filosofo, di adottare una dieta che lo renda adatto all'attività teoretica e che favorisca il distacco dal corpo e dalle passioni per elevarsi alla contemplazione del soprasensibile e all'assimilazione al divino. Tutto il primo libro dell'opera è dedicato alla difesa dell'alimentazione vegetariana che, proprio in quanto sobria e frugale, al contrario della carne, favorisce la vita contemplativa:

«... la carne non contribuisce alla buona salute, ma è piuttosto di ostacolo ad essa. Infatti la salute si conserva con quei mezzi dai quali essa riceve forza: e riceve forza da una dieta leggerissima e senza carne (...) Infatti né della forza né dell'accrescimento della robustezza ha bisogno il filosofo se vuole volgere la mente alla contemplazione e non alle azioni e alle intemperanze. Nulla di strano che la maggioranza degli uomini creda che il mangiar carne contribuisce alla buona salute: perché è degli stessi credere che conservano la salute i godimenti e i piaceri erotici, i quali non hanno mai giovato a nessuno, e bisogna contentarsi se non l'hanno danneggiato»⁴⁴.

Alla condanna della dieta carnea si affianca quella dei sacrifici cruenti, a cui è dedicato tutto il secondo libro del *De abstinencia*. Rifacendosi a Teofrasto, Porfirio ricorda come in origine i sacrifici consistessero solo nell'offerta di aromi o di vegetali, mentre l'abitudine di sacrificare animali si diffuse quando gli uomini iniziarono a fare esperienza di guerre e di carestie. Il sacrificio, per il suo carattere religioso, non dovrebbe arrecare danno a nessuno, come invece accade quando si uccide un animale, che, in tal modo, viene privato della vita e dell'anima. Gli dèi, inoltre, non apprezzano i sacrifici costosi di moti capi di bestiame, bensì quelli semplici, fatti con anima pura, giacché la divinità si compiace «quando il più divino degli elementi che è in noi [cioè l'anima] si trova in uno stato di purezza in quanto che è della stessa sua origine»⁴⁵.

Nel terzo libro Porfirio, avvalendosi di argomentazioni simili a quelle di Plutarco, fa la difesa vera e propria degli animali. È sbagliato definirli irrazionali, in quanto l'esperienza

⁴⁴ PORFIRIO, *Astinenza dagli animali*, Milano, Bompiani, 2005, p. 125. Anche Platone, nel delineare lo Stato ideale, prevede una dieta vegetariana: i cittadini si nutriranno di olive, formaggio, cipolle e legumi, a cui potranno aggiungere pasticcini di fichi, ceci e fave, così «passeranno la vita, come è naturale, in pace e buona salute, moriranno in tarda età e trasmetteranno ai discendenti un sistema di vita simile a questo» (*La Repubblica*, in PLATONE, *Opere complete*, Bari, Laterza, 1984, II, 372 d). In tal modo si istituirà «uno Stato sano». Se invece si vuole creare uno «Stato rigonfio», in cui si consumano pasti raffinati, bisognerà prevedere la presenza di vari tipi di cacciatori, di guardiani di animali, che dovranno essere allevati in gran numero per chi li voglia mangiare, ma vi dovranno essere anche medici, perché con tale regime alimentare sarà necessario ricorrere a loro molto più di prima. Oltre alle malattie, sopraggiungerà anche la guerra, perché si sarà costretti a sottrarre ai vicini le loro terre per pascolare ed arare (cfr. *ibid.*, II 372 e-373d).

⁴⁵ *Ibid.*, p. 161.

dimostra come essi non siano privi né di ragione né di linguaggio. Noi non li comprendiamo, esattamente come non comprendiamo i nostri simili che parlano un'altra lingua:

«Poiché dunque il suono emesso dalla lingua è un discorso, in qualunque modo esso sia pronunziato sia alla maniera dei barbari sia a quella dei Greci sia a quella dei cani o a quella dei buoi, gli animali che mandano un suono sono partecipi del discorso, gli uomini parlando secondo le leggi umane, gli animali secondo quelle leggi che ciascuno ha avuto dagli dèi e dalla natura. E se noi non li intendiamo, che significa questo? Ché neppure i Greci intendono la lingua degli Indiani né quelli che sono stati nutriti nell'Attica quella degli Sciti o dei Traci o dei Siri, ma allo stesso modo di un grido di gru, il suono degli uni giunge agli altri. Eppure per gli altri la loro lingua è articolata in lettere e in suoni, come anche per noi la nostra: invece non articolata in suoni e in lettere è per noi, ad esempio, la lingua dei Siri e quella dei Persiani, come per tutti la lingua degli animali»⁴⁶.

Anche gli animali potrebbero sostenere che solo loro sono in grado di parlare e che noi uomini siamo privi di ragione, perché non parliamo come loro. Oltretutto è falso che non riescano a comunicare con noi, tant'è vero che mostrano di capire quando siamo in collera o, al contrario, ben disposti verso di loro, quando li chiamiamo o quando li scacciamo. Oltre a non essere privi di linguaggio, gli animali non lo sono neanche di intelligenza, pure se in misura inferiore rispetto all'uomo. Ognuno di loro mostra di comprendere quali sono i suoi punti deboli e quelli forti, per cui protegge i primi e si avvale dei secondi per difendersi: la pantera e il leone, ad esempio, si servono delle zanne, il cavallo dello zoccolo, il bue delle corna, lo scorpione del pungiglione, il gallo dello sperone e così via. Inoltre coloro che si sentono forti vivono lontano dall'uomo, mentre i deboli cercano la sua vicinanza, come i cani, che ne condividono la casa, o gli uccelli, che fanno i nidi sui tetti. Gli animali sono dotati anche di senso morale, per cui osservano gli uni nei confronti degli altri la giustizia, come fanno le formiche, le api e le cicogne, per non parlare poi della fedeltà delle colombe verso i loro compagni. Certo, con gli uomini condividono non solo l'intelligenza e le virtù, ma anche alcuni difetti, come la gelosia e la rivalità per le femmine. E tuttavia sono immuni da uno dei peggiori vizi umani, vale a dire l'ingratitudine verso chi fa loro del bene:

«Un solo vizio non hanno, il tradimento di chi gli dimostra benevolenza, ma un affetto totale è sempre in loro: e a tal punto hanno fiducia in chi gli è benevolo che lo seguono dovunque egli li conduca, anche all'uccisione e a un pericolo manifesto; e benché l'uomo li nutra non per loro ma per sé, dimostrano benevolenza per chi li possiede. Gli uomini invece non ordiscono complotti contro nessuno tanto quanto contro chi li nutre e nessuno si augurano che muoia come questo»⁴⁷.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 227.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 251.

Proprio perché gli animali sono dotati di ragione e di senso morale, è ingiusto fare loro del male o, peggio ancora, togliere loro la vita. Di qui l'imperativo etico della dieta vegetariana. Le piante, infatti, non sono fornite di percezione e di ragione e per godere dei loro frutti non occorre distruggerle. Porfirio ritiene che gli animali possano essere usati per le nostre necessità, senza tuttavia fare loro del male: è lecito mungere e tosare le pecore o aggiogare i buoi, ma non è lecito andare oltre, anzi, è già molto che essi si affatichino e penino per noi. La loro uccisione, invece, è del tutto immorale: «è azione mostruosamente innaturale e orribile condurre gli animali all'uccisione e farli cuocere insozzandoci di assassinio non allo scopo di nutrirsi o di soddisfare la fame, ma per fare del proprio piacere e della propria ghiottoneria lo scopo della nostra vita»⁴⁸.

È dunque necessario essere giusti non solo verso i propri simili, ma anche nei confronti degli animali. E, del resto, come si può pensare di avere dei doveri verso uomini che dimostrano di essere guidati esclusivamente dai propri appetiti, senza far uso della ragione, e che superano le bestie più feroci in crudeltà, come, ad esempio, i tiranni, capaci di assassinare finanche i propri figli o i genitori, ed invece non si pensa di avere dei doveri verso il bue aratore o verso il cane che vive nella nostra casa o verso le pecore che ci nutrono con il loro latte e ci vestono con la loro lana?⁴⁹

Al pari di Celso e contro la concezione dell'ordine cosmico degli stoici e dei cristiani, Porfirio esclude che gli animali siano stati creati per l'utilità dell'uomo. A che servirebbero, infatti, le mosche, le zanzare, i pipistrelli, gli scorpioni e le vipere? Anzi, a ben riflettere, potremmo addirittura affermare il contrario: siamo noi ad essere stati creati per l'utile dei coccodrilli, delle balene e dei serpenti, i quali uccidono gli esseri umani che gli capitano dinanzi, senza fare niente di più crudele di quanto facciamo noi con loro. Con la differenza che essi sono giustificati dalla fame e dalla necessità di procurarsi il cibo, mentre noi uccidiamo la maggior parte degli animali nei teatri e nelle cacce per puro divertimento⁵⁰.

Queste tematiche furono messe al bando con il trionfo del Cristianesimo. Le opere di Celso e di Porfirio vennero pros critte e contro le loro dottrine prese posizione Agostino di Ippona che, nel *De civitate Dei*, respinge l'estensione del divieto di uccidere agli animali:

«Qualcuno s'ingegna a estendere il precetto [non uccidere] anche alle fiere e agli animali domestici, per cui sarebbe illecita anche la loro uccisione. E perché non anche gli erbaggi e ogni vegetale conficcato nel terreno e nutrito dalle radici? Anche per questa specie di esseri, pur insensibili, si usa dire che vivono; per cui possono anche morire e persino essere uccisi con un atto violento. (...) respingiamo questi vaneggiamenti; al leggere il detto: *Non ucciderai*, non

⁴⁸ *Ibid.*, p. 259.

⁴⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 261.

⁵⁰ Cfr. *Ibid.*, pp. 263-265.

intendiamolo riferito alle piante, perché mancano affatto di sensibilità né agli animali privi di razionalità, volatili o natanti, che camminano o strisciano; poiché non sono affatto associati a noi dalla ragione, un dono che non condividono con noi. Per questo nel giustissimo ordinamento della creazione la loro vita come la loro morte sono subordinate alle nostre necessità. Non resta che intendere il: *Non ucciderai* come detto dell'uomo, gli altri o se stesso, poiché chi uccide se stesso non uccide altro che un uomo»⁵¹.

Per la rinascita di forme di pensiero "animalista" bisogna attendere il Rinascimento. Leonardo è senza dubbio la figura più rappresentativa dell'animalismo di questa epoca: le testimonianze pervenuteci in riguardo alla sua sollecitudine per le sofferenze degli animali, gli innumerevoli aforismi in cui ne stigmatizza il maltrattamento e l'uccisione sono emblematici della nuova sensibilità nei confronti delle altre specie viventi e, in generale, della natura.

Alla temperie spirituale rinascimentale appartiene anche il pensiero di Thomas More, autore del celeberrimo *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia*, pubblicato nel 1516. Com'è noto, lo scritto è una specie di romanzo filosofico ed ha la forma del racconto, fatto dal protagonista, Raffaele Itlodeo, che descrive la vita felice di un'isola immaginaria, alla quale fa da contrappunto il continuo richiamo ai mali della società reale. Tra questi mali vi sono quelli collegati alle prevaricazioni dell'uomo nei confronti degli animali, alle quali More contrappone il comportamento degli Utopiani, capaci di vivere secondo i dettami della ragione naturale. Ad essa si conforma anche la loro religione, che respinge e condanna i sacrifici cruenti: «Nessun animale viene sgozzato nel sacrificio, né s'illudono che si rallegrino di sangue e di stragi quella divina bontà, che ha largito la vita agli animali, appunto perché vivano»⁵². Gli Utopiani non sono vegetariani, però condannano la caccia, che considerano indegna degli uomini liberi. Che piacere si può provare a sentire latrare i cani? Se ciò che attira è lo spettacolo di veder sbranare la preda sotto i propri occhi, è una cosa indegna, perché

«dovrebbe piuttosto muover pietà guardare una lepriciuola fatta a pezzi da un cane, un essere debole da uno più forte, chi nella sua timidezza fugge da chi è inferocito, un povero innocente infine da una bestia crudele. (...) il cacciatore non cerca nell'uccisione e nello squartamento di un misero animaletto che il piacere. Questa indegna voglia di contemplare il sangue (...) sorge (...) da disposizione a crudeltà, o alla fin fine nella crudeltà va a sfociare, con l'uso continuo di un piacere così selvaggio»⁵³.

⁵¹ AURELIO AGOSTINO, *La città di Dio*, Paris, Einaudi-Gallimard, 1992, I, 20, p. 33.

⁵² T. MORE, *L'Utopia o la migliore forma di repubblica*, Bari, Laterza, 1970, p. 145.

⁵³ *Ibid.*, p. 106. La sensibilità di More per le sofferenze degli animali è agli antipodi di quella di Agostino di Ippona che, al contrario, trovava divertente lo spettacolo della caccia alla lepre, come

Nella seconda metà del XVI secolo la difesa dei diritti degli animali trova posto negli scritti di due pensatori molto diversi tra loro per impostazione teorica: Michel de Montaigne e Giordano Bruno. Quest'ultimo si ricollega alle forme più antiche del pensiero greco, facendo proprie alcune dottrine tipiche dei Presocratici, ai quali deve la visione vitalistica della natura, che concepisce come l'Uno-Tutto degli eleatici e come realtà divina e vivente. Al centro del suo pensiero vi è il concetto di Vita-materia infinita, dal cui seno tutto si origina. La filosofia di Bruno è permeata di amore per la vita e per la natura, che egli considera come tutta viva, tutta animata, per cui non esiste materia inerte. Per questa concezione egli si rifà esplicitamente al pampsichismo dell'antica filosofia greca: la vita è presente, sia pure in vari gradi, in tutta la realtà. Non c'è nulla che ne sia privo. Dire che la materia è vita significa dire che è divina. Dio non è al di sopra della materia, come nella concezione creazionista cristiana, bensì è nella materia, che è eterna ed infinita: «natura est deus in rebus», scrive il filosofo nello *Spaccio de la bestia trionfante*⁵⁴. Al pari di Teofrasto e di Porfirio, Bruno nutre grande ammirazione per gli antichi Egizi, ai quali era ben chiaro il concetto della divinità della materia, per cui adoravano piante ed animali: «Conoscevano que' savii Dio essere nelle cose, e la divinità, latente nella natura, oprandosi e scintillando diversamente in diversi soggetti, e per diverse forme fisiche con certi ordini venir a far partecipi di sé, dico de l'essere, della vita et intelletto ...»⁵⁵. E proprio per questo essi vengono derisi dagli sciocchi: «Le insensate bestie e veri bruti si ridono de noi dèi, come adorati in bestie e piante e pietre, e de gli miei Egizzii che in questo modo ne riconoscevano; e non considerano che la divinità si mostra in tutte le cose»⁵⁶. Proprio perché una e divina è la Vita-materia, dal cui seno scaturiscono tutti gli esseri finiti, tra essi non vi sono differenze né dal punto di vista corporale né da quello spirituale:

«... la Parca non solamente nel geno della materia corporale fa indifferente il corpo dell'uomo da quel de l'asino, et il corpo de gli animali dal corpo di cose stimate senz'anima, ma ancor nel geno

racconta nelle *Confessioni*: «Non vado più al circo apposta per vedere un cane all'inseguimento di una lepre; ma se mi trovo a passare per un campo dove è in corso quel tipo di caccia, può darsi che distraiga la mia attenzione da qualche grande pensiero e la attragga a sé: non mi costringe a far deviare materialmente la mia cavalcatura, ma l'inclinazione del mio cuore sì» (AURELIO AGOSTINO, *Confessioni*, Milano, Garzanti, 1995, p. 206).

⁵⁴ *Spaccio de la bestia trionfante*, in G. BRUNO, *Dialoghi filosofici italiani*, a cura di M. CILIBERTO, Milano, Mondadori, 2000, p. 631.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 632-633.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 638. Bruno coglie qui la contrapposizione esistente tra la religione degli antichi egizi e quella ebraico-cristiana, che, invece, considera sprezzantemente la natura come «una puttana bagassa» (*Ibid.*, p. 651).

della materia spirituale fa rimaner indifferente l'anima asinina da l'umana, e l'anima che costituisce gli detti animali, da quella che si trova in tutte le cose ...»⁵⁷.

È da questa concezione di fondo che deriva il rispetto del filosofo per gli animali, composti della stessa materia dell'uomo – e quindi non inferiori a lui – e la condanna della loro uccisione per scopi alimentari e della caccia:

«Benché come l'esser beccaio debba essere stimata un'arte et esercizio più vile che non è l'esser boia (come è messo in consuetudine in certe parti d'Alemagna), perché questa si maneggia pure in contrattar membri umani, e talvolta administrando alla giustizia: e quello ne gli membri d'una povera bestia, sempre amministrando alla disordinata gola, a cui non basta il cibo ordinato dalla natura, più conveniente alla complessione e vita dell'uomo (lascio l'altre più degne raggione da canto); cossi l'esser cacciatore è uno essercizio et arte non meno ignobile e vile che l'esser beccaio: come non ha minor raggion di bestia la salvatica fiera che il domestico e campestre animale»⁵⁸.

Nel XVI secolo il pensiero “animalista” trova una giustificazione teorica anche nella rinascita dello scetticismo, ascrivibile, oltre che alla scoperta delle opere di Sesto Empirico, a vari fattori: la crisi della cultura aristotelico-scolastica, la scissione della cristianità in seguito alla Riforma, le scoperte geografiche, che consentirono la conoscenza di nuovi popoli con costumi e scale di valori diversi da quelli europei. Furono appunto questi fattori ad indurre uomini come Michel de Montaigne al ripudio della ragione dogmatica, che si incarnava soprattutto nell'aristotelismo. Il suo scetticismo scaturisce dalla constatazione delle differenze che nello spirito umano si rinvergono nel tempo, come risulta dalle discordanti opinioni dei filosofi, e nello spazio, come testimoniano le relazioni sui popoli primitivi. Mentre Aristotele aveva teorizzato l'esistenza di un ordine gerarchico, che riguardava non solo il rapporto uomo-animali, ma anche quello degli uomini tra di loro, in base al sesso, alla condizione sociale e all'appartenenza etnica – schiavi potevano essere solo i barbari – Montaigne, al contrario, ripudia il concetto stesso di “barbaro”, ascrivibile a pregiudizi piuttosto che a fattori reali. Ciò che noi chiamiamo “barbaro” lo è soltanto perché non rientra nei nostri schemi mentali ed è lontano dalle nostre abitudini:

«ognuno chiama barbarie quello che non è nei suoi usi; sembra infatti che noi non abbiamo altro punto di riferimento per la verità e la ragione che l'esempio e l'idea delle opinioni e degli usi del paese in cui siamo. Ivi è sempre la perfetta religione, il perfetto governo, l'uso perfetto e compiuto di ogni cosa»⁵⁹.

⁵⁷ *Cabala del cavallo pegaso*, in G. BRUNO, *Dialoghi filosofici italiani*, cit., pp. 715-716.

⁵⁸ *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., p. 657.

⁵⁹ M. DE MONTAIGNE, *Saggi*, Milano, Adelphi, 1992, vol. I, p. 272.

Quando si assumono le proprie idee ed i propri costumi come criteri universali di giudizio, si cade nel dogmatismo e si presume di essere superiori sia rispetto ai propri simili, che hanno usi e consuetudini di vita diversi, che rispetto agli animali. Montaigne condanna tanto l'eurocentrismo quanto l'antropocentrismo. Egli stigmatizza il comportamento dei conquistatori europei nei confronti delle popolazioni del nuovo mondo, delle quali esalta la dignità e il coraggio:

«Quando guardo l'ardore indomabile con cui tante migliaia di uomini, donne e fanciulli si offrono e si lanciano tante volte nei pericoli inevitabili per la difesa dei loro dèi e della loro libertà; la generosa ostinazione a sopportare tutte le miserie e le difficoltà e la morte, piuttosto che sottomettersi al dominio di coloro dai quali sono stati così vergognosamente ingannati, e alcuni preferendo lasciarsi venir meno per fame e per digiuno, quando son fatti prigionieri, piuttosto che accettare il cibo dalle mani dei loro nemici, così vilmente vittoriose, sono certo che, per chi li avesse attaccati alla pari, sia per armi sia per esperienza e per numero, ci sarebbe stato altrettanto pericolo, e più, che in qualsiasi altra guerra che vediamo. (...) Che progresso sarebbe stato, e che miglioramento per tutta questa fabbrica del mondo, se i nostri primi esempi e modi di fare che sono apparsi laggiù avessero indotto quei popoli all'ammirazione e all'imitazione della virtù e avessero stabilito fra essi e noi una comunione e un'intesa fraterna! Come sarebbe stato facile trarre profitto da anime così nuove, così affamate di apprendere, che avevano per la maggior parte così belle disposizioni naturali! Al contrario, noi ci siamo serviti della loro ignoranza e inesperienza per indurli più facilmente al tradimento, alla lussuria, alla cupidigia e a ogni sorta d'inumanità e di crudeltà, sull'esempio e sul modello dei nostri costumi. Chi mise mai a tal prezzo l'utilità del commercio e dei traffici? Tante città rase al suolo, tante popolazioni sterminate, tanti milioni di uomini passati a fil di spada, e la più ricca e bella parte del mondo sconvolta per il commercio delle perle e del pepe! Vili vittorie. Mai l'ambizione, mai le inimicizie pubbliche spinsero gli uomini gli uni contro gli altri a così orribili ostilità e a calamità così miserabili»⁶⁰.

Dalle critiche degli scettici antichi alle capacità conoscitive dei sensi e della ragione Montaigne è indotto a mettere in discussione la distinzione tra l'uomo e gli animali, fatta in nome della ragione e del linguaggio. L'uomo è un essere limitato, costantemente minacciato dalla morte, che è una necessità ineluttabile. Nonostante ciò, ha una smisurata presunzione, di cui sembra che la natura lo abbia dotato per consolarlo del suo stato miserevole. In realtà, egli è una creatura meschina, esposta a tutte le offese che, pur proclamandosi signora del mondo, non è padrona neanche di se stessa e non ha la facoltà di conoscere neppure la minima parte dell'universo e tanto meno di comandarla. Ed è proprio a causa di questa presunzione che si pone al di sopra degli altri esseri viventi e ritiene lecito trattarli con disprezzo:

⁶⁰ *Ibid.*, vol. II, pp. 1211-1213.

«La presunzione è la nostra malattia naturale e originaria. La più calamitosa e fragile di tutte le creature è l'uomo, e al tempo stesso la più orgogliosa. Essa si sente e si vede collocata qui, in mezzo al fango e allo sterco del mondo, attaccata e inchiodata alla peggiore, alla più morta e putrida parte dell'universo, all'ultimo piano della casa e al più lontano dalla volta celeste, insieme agli animali (...) e con l'immaginazione va ponendosi al di sopra del cerchio della luna e mettendosi il cielo sotto i piedi. È per la vanità di questa stessa immaginazione che egli si uguaglia a Dio, che si attribuisce le prerogative divine, che trasceglie e separa se stesso dalla folla delle altre creature, fa le parti agli animali suoi fratelli e compagni, e distribuisce loro quella porzione di facoltà e di forze che gli piace. Come può egli conoscere, con la forza della sua intelligenza, i moti interni e segreti degli animali? Da quale confronto fra essi e noi deduce quella bestialità che attribuisce loro? Quando mi trastullo con la mia gatta, chi sa se essa non faccia di me il proprio passatempo più di quanto io faccia con lei? (...) Quel difetto che impedisce la comunicazione fra esse [le bestie] e noi, perché non è tanto nostro quanto loro? Resta da stabilire di chi sia la colpa del non intenderci; poiché noi non le comprendiamo più di quanto esse comprendano noi. Per questa stessa ragione esse possono considerarci bestie, come noi le consideriamo»⁶¹.

L'uomo arroga a sé solo il privilegio della ragione ed è incapace di vedere quanta razionalità e saggezza emerga dal comportamento degli animali:

«Del resto, quale delle nostre facoltà non troviamo nelle opere degli animali? C'è forse un governo regolato con maggior ordine, distribuito in più incarichi e uffici diversi e tenuto con più fermezza di quello delle api? Questa disposizione di azioni e funzioni così ordinata, possiamo forse immaginarla condotta senza raziocinio e senza previdenza? (...) Le rondini, che vediamo al ritorno della primavera frugare tutti gli angoli delle nostre case, cercano forse senza giudizio e scelgono senza discernimento, fra mille posti, quello che è loro più comodo per alloggiarvi? E in quella bella e ammirevole tessitura dei loro nidi, gli uccelli potrebbero servirsi di una forma quadrata piuttosto che di quella rotonda, di un angolo ottuso piuttosto che di un angolo retto, se non ne conoscessero le proprietà e gli effetti? Prenderebbero forse ora dell'acqua, ora dell'argilla, se non pensassero che ciò che è duro si fa molle inumidendolo? Rivestirebbero di muschio o di piume il loro palazzo, se non prevedessero che le tenere membra dei loro piccoli vi staranno più mollemente e più comodamente? Si riparerrebbero dal vento piovoso e farebbero il loro nido ad oriente, se non conoscessero la diversa natura di quei venti e non considerassero che l'uno è per loro più salutare dell'altro? Perché il ragno fa la sua tela più fitta in un punto e più larga in un altro? E si serve ora di una specie di nodo, ora di un'altra, se non ha facoltà di scegliere e di pensare e di concludere? Noi constatiamo ampiamente, nella maggior parte delle loro opere, quanta superiorità abbiano gli animali su di noi, e quanto la nostra arte sia insufficiente a imitarli. Vediamo tuttavia nelle nostre, più grossolane, le facoltà che vi impieghiamo, e che la nostra anima vi si applica con tutte le sue forze; perché non pensiamo lo stesso di loro? Perché attribuiamo a non so quale inclinazione naturale e bassa le opere che superano tutto quello che noi possiamo per natura e per arte? Nel che, senza pensarci, diamo loro un grandissimo vantaggio su di noi, ammettendo che la natura, con dolcezza mater-

⁶¹ *Ibid.*, vol. I, pp. 584-585.

na, li accompagna e li guidi quasi per mano in tutte le azioni e le circostanze della loro vita; mentre noi, essa ci abbandona al caso e alla fortuna, costringendoci a cercar con l'arte le cose necessarie alla nostra conservazione; e ci rifiuta al tempo stesso i mezzi per poter arrivare, qualunque possa essere l'educazione e lo sforzo mentale, alla naturale industriosità delle bestie; sicché la loro stupidità brutta supera in ogni circostanza tutto ciò che può essere la nostra divina intelligenza»⁶².

Per questo, secondo Montaigne, «c'è più differenza fra un uomo e un altro uomo, che non fra un animale e un uomo»⁶³. Di qui la sua profonda sensibilità per la sofferenza degli animali che lo induce a stigmatizzare i maltrattamenti loro inflitti:

«Quanto a me, non ho potuto mai veder senza dispiacere inseguire e uccidere neppure una bestia innocente, che è senza difesa e dalla quale non riceviamo alcuna offesa. E quello che accade comunemente, che il cervo, sentendosi senza fiato e senza forza, non avendo più altro scampo, si rimette e si arrende a noi stessi che lo stiamo inseguendo, chiedendoci grazia con le sue lacrime, (...) questo mi è sempre sembrato uno spettacolo spiacevolissimo. Non prendo mai una bestia viva a cui non ridia la libertà. Pitagora le comprava dai pescatori e dai cacciatori per fare altrettanto (...) Le nature sanguinarie nei riguardi delle bestie rivelano una naturale inclinazione alla crudeltà. Dopo che a Roma ci si fu abituati agli spettacoli delle uccisioni degli animali, si passò agli uomini e ai gladiatori. La natura stessa, temo, ha istillato nell'uomo qualche istinto verso l'umanità. Nessuno si diverte vedendo delle bestie giocare fra loro e accarezzarsi, tutti immancabilmente si divertono vedendole sbranarsi e squartarsi»⁶⁴.

Il XVII secolo, con il trionfo del meccanicismo cartesiano, registra una battuta d'arresto del movimento di pensiero concernente i diritti degli animali, che sono concepiti da Cartesio come macchine, come "automi" (così li definisce il filosofo), simili a degli orologi, funzionanti, al pari di questi, in virtù dei principi di inerzia e di conservazione del movimento. Per spiegare i fenomeni della vita non vi è bisogno di far ricorso ad un'anima vegetativa e ad un'anima sensitiva, come aveva sostenuto Aristotele, ma sono sufficienti le forze meccaniche che agiscono in tutto l'universo. A tale concezione meccanicistica Cartesio ritenne di trovare conferma negli studi di anatomia che si erano sviluppati fin dal Rinascimento. Egli stesso si interessava di questa scienza: per anni sezionò i più diversi animali ed aveva l'abitudine di frequentare le botteghe dei macellai e di andare in giro per i villaggi per vedere ammazzare i maiali. La teoria degli animali-macchine si contrapponeva ad alcune tesi libertine del tempo, che tendevano a ridurre la distanza tra l'uomo e l'animale, tra i quali ponevano solo differenze quantitative e non qualitative. Cyrano de Bergerac, per denunciare l'infondatezza dei pregiudizi umani nei confronti delle altre spe-

⁶² *Ibid.*, vol. I, pp. 587-589.

⁶³ *Ibid.*, vol. I, p. 604.

⁶⁴ *Ibid.*, vol. I, pp. 559-560.

cie viventi, immagina due imperi fantastici, quello della Luna e quello del Sole, dove il rapporto uomo-animale è capovolto: gli abitanti della Luna sono quadrupedi e mettono in gabbia Cyrano, considerandolo inferiore per la sua posizione eretta; anche gli uccelli che abitano il Sole lo ingabbiano, perché pensano che una così brutta bestia, calva, senza piume e con un viso tanto diverso dal loro, sia per forza un essere inferiore, certamente privo della ragione⁶⁵. Era, questa dei libertini, una concezione che risaliva a Montaigne e che considerava gli animali come dotati di volontà, di sentimenti e di capacità razionali, sebbene in misura inferiore rispetto all'uomo. Cartesio, al contrario, ritiene che, se gli animali fossero forniti di ragione ed avessero l'anima, la manifesterebbero attraverso la parola, che è l'unico segno e la sola prova sicura del pensiero⁶⁶. Essi, invece, agiscono come automi del tutto privi di volontà, il che, scrive il filosofo,

«non sembrerà affatto strano a coloro i quali, sapendo quanti diversi automi o macchine semoventi può costruire l'industria umana con l'impiego di pochissimi mezzi in confronto alle grandi quantità di ossa, muscoli, nervi, arterie, vene e altre parti che compongono il corpo di ogni anima-

⁶⁵ S. DE CYRANO DE BERGERAC, *Storia comica degli Stati e Imperi del Sole*, Milano, Sonzogno, 1928; IDEM, *L'altro mondo ovvero Stati e Imperi della Luna*, Roma, Teoria, 1982. Sulla concezione degli animali dei libertini cfr. V. BARICALLA, *La psiche degli animali. Riflessioni di libertini e materialisti nel panorama della "querelle des bêtes"*, in «Argomenti di bioetica», rivista dell'Istituto Italiano di Bioetica, anno I, n. 2, dicembre 2007, pp. 123 sgg.; M.T. MARCIALIS, *L'animale e l'immaginario filosofico tra Sei e Settecento*, in L. BATTAGLIA (a cura di), *Lo specchio oscuro. Gli animali e l'immaginario degli uomini*, atti del convegno internazionale del Centro di Bioetica, Genova, 16-18 novembre 1990, Torino, Satyagraha editrice, 1993, pp. 89 sgg.

⁶⁶ «Poiché è cosa ben certa che non ci sono uomini così idioti e stupidi, o addirittura insensati, i quali non sappiano combinare diverse parole e comporre un discorso per farsi intendere; e che, al contrario, non c'è altro animale, per quanto perfetto e felicemente nato, che faccia similmente. E questo non accade per difetto di organi, giacché vediamo le gazze e i pappagalli profferir parole come noi, e tuttavia non poter parlare come noi, mostrando cioè di pensare quel che dicono; laddove gli uomini, che, nati sordi e muti, si trovano quanto le bestie, e più ancora, privi degli organi per parlare, sogliono inventare da se stessi alcuni segni, con cui si fanno intendere da quelli che, vivendo ordinariamente con essi, hanno modo d'imparare il loro linguaggio» (R. CARTESIO, *Discorso sul metodo*, Bari, Laterza, 1969, p. 118). È da dire che l'etologia contemporanea ha dimostrato l'esatto contrario: due scienziati americani, Allen e Beatrice Gardner, si sono resi conto che gli scimpanzé non riuscivano a parlare non per mancanza di intelligenza, ma perché privi di un apparato vocale in grado di riprodurre i suoni del linguaggio umano. Hanno pertanto insegnato ad una giovane scimpanzé il linguaggio dei segni usato dai sordomuti. L'animale ha appreso ben 350 segni, riuscendo a combinarli tra loro in modo da formare brevi frasi, attraverso le quali è stata anche in grado di esprimere intenzioni circa le proprie azioni future. Ha inoltre dimostrato di avere una forma di autocoscienza, in quanto, messa davanti ad uno specchio, non ha esitato a riconoscersi (cfr. in proposito, P. SINGER, *Etica pratica*, Napoli, Liguori, 1989, p. 99).

le, considereranno questo corpo come una macchina che, essendo stata fatta dalle mani di Dio, è incomparabilmente meglio ordinata, ed ha in sé movimenti tanto più meravigliosi di quelle che mai gli uomini possono inventare»⁶⁷.

Questa concezione costituì una giustificazione teorica per la vivisezione, che fu praticata senza il benché minimo rispetto per le sofferenze degli animali, come un ignoto contemporaneo di Cartesio ci illustra nel seguente passo:

«Gli scienziati (cartesiani) bastonavano i cani con la più assoluta indifferenza e si prendevano gioco di coloro che avevano compassione di queste creature pensando che sentissero dolore. Dicevano che gli animali non sono altro che degli orologi, che i lamenti con cui reagiscono alle percosse sono soltanto il rumore di una piccola molla che è stata sollecitata, e che nel loro corpo non c'è posto per sentimenti. Essi immobilizzavano quei poveri animali e li vivisezionavano per poter osservare la circolazione del sangue che era allora oggetto di vivace controversia»⁶⁸.

Contro la teoria degli animali-macchine prese posizione Voltaire nel *Dizionario filosofico*, dove, alla voce *Bestie*, sostiene che è impossibile negare agli animali l'intelligenza e i sentimenti:

«Che pietà, che insipienza, aver detto che le bestie sono macchine prive di conoscenza e sentimento, che fan sempre le stesse cose allo stesso modo, che non imparano niente, non perfezionano niente ecc.! Come! Quell'uccello che fa il suo nido a semicerchio quando lo attacca a un muro; che lo fa a quarto di cerchio quando è in un angolo e a cerchio su un albero, quell'uccello fa tutto allo stesso modo? Quel cane da caccia che hai addestrato per tre mesi non ne sa, forse, adesso, più di prima? E quel canarino cui insegni un'aria, te la ripete forse subito? Non impieghi un tempo considerevole a insegnargliela? Non hai osservato che se si sbaglia, poi si corregge?»⁶⁹.

Come si possono negare l'intelligenza e il sentimento ad un cane che, avendo perduto il padrone, lo cerca inquieto dappertutto, chiamandolo con guaiti di dolore, e che, dopo averlo ritrovato, gli manifesta tutta la sua gioia con salti, mugolii e leccate? Eppure, scrive il filosofo

«Dei barbari agguantano questo cane, che nel senso dell'amicizia supera in modo così straordinario l'uomo, lo inchiodano su una tavola, e lo sezionano vivo per mostrarti le vene mesenteriche. Scopri in lui gli stessi organi della sensibilità che sono in te. Rispondimi, meccanicista: la natura ha dotato quest'animale di tutti gli impulsi del sentimento perché non senta? Ha forse dei nervi perché resti impassibile?»⁷⁰.

⁶⁷ R. CARTESIO, *Discorso sul metodo*, cit., p. 116.

⁶⁸ Debbo la citazione a Tom Regan (T. REGAN, *I diritti animali*, Milano, Garzanti, 1990, p. 27).

⁶⁹ VOLTAIRE, *Dizionario filosofico*, Milano, Garzanti, 1991, p. 56.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 57.

In età illuministica la difesa dei diritti degli animali trova una giustificazione teorica nel giusnaturalismo. Rousseau, nella *Prefazione all'Origine della disuguaglianza*, sostiene che anche gli animali partecipano alla legge naturale. Ma in che cosa consiste questa legge? Com'è noto, il giusnaturalismo moderno ha avuto origine nel XVII secolo con la pubblicazione, nel 1625, del *De iure belli ac pacis* di Grozio, nel quale il filosofo teorizza l'esistenza di un diritto naturale fondato sulla ragione – e quindi universale – necessario in un'epoca di conflitti religiosi, quando ormai l'*universitas christiana* era stata infranta in seguito alla riforma protestante e all'eclissarsi del potere universale dell'Impero⁷¹. Rousseau modifica parzialmente il giusnaturalismo groziano, in quanto lo fonda non sulla ragione, ma sul sentimento, su un «impulso interiore della pietà», per cui un uomo «non farà mai del male a un altro uomo, e anche a nessun altro essere sensibile, eccettuato il caso legittimo in cui, essendo in gioco la sua conservazione, fosse costretto a preferire se stesso»⁷². Alla legge di natura partecipano a pieno titolo anche gli animali, pure se non sono in grado di conoscerla, in quanto

«essendo in qualche modo simili alla nostra natura per la sensibilità di cui sono dotati, si penserà che anch'essi debbano partecipare al diritto naturale, e che l'uomo abbia dei doveri verso di loro. Infatti sembra che, se sono obbligato a non fare alcun male al mio simile, non è tanto perché esso è un essere ragionevole quanto perché è un essere sensibile – qualità che, essendo comune all'uomo e alla bestia, deve dare a questa almeno il diritto di non essere maltrattata inutilmente da quello»⁷³.

A distanza di alcuni decenni⁷⁴ Jeremy Bentham avrebbe difeso i diritti degli animali con argomentazioni simili, ma con un diverso fondamento teorico: l'utilitarismo, del quale il filosofo può essere considerato il fondatore. Com'è noto, Bentham sostiene che la moralità di un'azione consiste nella sua idoneità a procurare la massima felicità per il maggior numero possibile di persone. Questo è l'unico criterio atto a distinguere il bene dal male. Un comportamento è buono o cattivo a seconda che promuova o meno la felicità⁷⁵. Il

⁷¹ Secondo Grozio, la *lex naturalis*, proprio perché fondata sulla ragione, esisterebbe anche se si negasse l'esistenza di Dio («etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum»), come si legge nei *Prolegomeni* dell'opera). Cfr. in proposito G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, vol. II, Bologna, Il Mulino, 1968, pp. 93 sgg.

⁷² J.J. ROUSSEAU, *Origine della disuguaglianza*, Milano, Feltrinelli, 1990, p. 32.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ L'*Origine della disuguaglianza* uscì nel 1754, l'*Introduzione ai principi della morale e della legislazione* di Bentham fu pubblicata nel 1789.

⁷⁵ «Per principio di utilità – scrive Bentham – si intende quel principio che approva o disapprova qualunque azione a seconda della tendenza che essa sembra avere ad aumentare o diminuire la felicità della parte il cui interesse è in questione» (J. BENTHAM, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, Torino, UTET, 1998, p. 90).

filosofo fa una classificazione dei piaceri ed indica i criteri per misurarli: il valore di un piacere dipende dall'intensità, dalla durata, dalla certezza, dalla prossimità, dalla capacità di produrre altri piaceri, dall'assenza di conseguenze dolorose e dall'estensione, cioè dalla sua attitudine ad estendersi al maggior numero di persone possibile. Saggio è colui che sa rinunciare ad un piacere immediato in vista di uno futuro di maggiore portata. Ma, nel calcolare la felicità che può derivare da un comportamento, bisogna tener conto non solo delle aspettative degli esseri umani, bensì anche di quelle degli animali. Egli deplora che essi «a causa del fatto che i loro interessi sono stati trascurati dall'insensibilità dei giuristi antichi, sono degradati alla classe delle cose»⁷⁶. Siccome le leggi sono frutto del timore reciproco, gli animali, meno razionali dell'uomo, non hanno avuto gli stessi mezzi per trarne vantaggio. E tuttavia egli auspica che come sono stati riconosciuti nelle colonie francesi i diritti degli uomini di colore⁷⁷, così vengano riconosciuti anche quelli degli animali:

«C'è stato un giorno, mi rattrista dire che in molti luoghi non è ancora passato, in cui la maggior parte della specie umana, sotto il nome di schiavi, veniva trattata dalla legge esattamente come lo sono ancora oggi, in Inghilterra ad esempio, le razze inferiori degli animali. Può arrivare il giorno in cui il resto degli animali del creato potrà acquistare quei diritti di cui non si sarebbe mai potuto privarli, se non per mano della tirannia. I francesi hanno scoperto che il nero della pelle non è una ragione per cui un essere umano debba essere abbandonato senza rimedio al capriccio di un carnefice. Può arrivare il giorno in cui si riconoscerà che il numero delle gambe, la villosità della pelle, o la terminazione dell'*os sacrum* sono ragioni altrettanto insufficienti per abbandonare un essere senziente allo stesso destino? Quale attributo dovrebbe tracciare l'insuperabile confine? La facoltà della ragione, o, forse, quella del discorso? Ma un cavallo o un cane adulto è un animale incomparabilmente più razionale, e più socievole, di un neonato di un giorno o di una settimana, o anche di un mese. Ma anche ponendo che le cose stiano diversamente: a che servirebbe? La domanda da porre non è "Possono ragionare?", né "Possono parlare?", ma "Possono soffrire?"»⁷⁸.

All'utilitarismo di Bentham si rifà uno dei maggiori esponenti del pensiero animalista contemporaneo: Peter Singer, che con *Animal Liberation* del 1975 ha posto le basi del dibattito attuale sui diritti degli animali⁷⁹. L'elemento centrale della sua costruzione teorica

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 420-421.

⁷⁷ Bentham si riferisce al *Code noir* di Luigi XIV, promulgato nel 1685, concernente il trattamento degli schiavi nelle Indie Occidentali francesi. Esso ne vietava l'uccisione da parte dei padroni, affidava alle autorità regie la loro protezione dai maltrattamenti e consentiva agli schiavi liberati di diventare cittadini francesi.

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 421-422.

⁷⁹ Singer addita in Bentham uno dei corifei della lotta contro lo specismo per la liberazione degli animali (cfr. P. SINGER, *Liberazione animale*, Milano, Mondadori, 1991, pp. 16 sgg.).

è il concetto dell'eguale considerazione degli interessi, che prescinde dalle capacità e dalle attitudini degli individui. Il principio dell'uguaglianza, per quanto riguarda gli esseri umani, non si basa sulla loro uguaglianza di fatto, vale a dire sulla dimostrazione che il razzismo e il sessismo non hanno alcun fondamento e che gli uomini sono diversi tra loro in quanto individui e non in quanto bianchi o neri, maschi o femmine. Se pure i maschi fossero superiori per attitudini e capacità alle femmine e i bianchi ai neri, non per questo sarebbe legittimo trattarli in modo diseguale e privilegiare gli interessi degli uni a discapito di quelli degli altri. Allo stesso modo non sarebbe morale una maggiore considerazione degli interessi degli individui che hanno un più elevato quoziente di intelligenza:

L'uguaglianza non si basa su intelligenza, personalità morale, razionalità, e fatti simili. Non c'è alcuna ragione logica per assumere che le differenze di capacità tra due persone giustificano una differente considerazione dei loro interessi. L'uguaglianza è un principio morale di base, non un'asserzione di fatto»⁸⁰.

Per lo stesso motivo il principio dell'eguale considerazione degli interessi non può essere limitato ai soli esseri umani, ma va esteso anche agli animali non umani. Se è vero che non è lecito sfruttare qualcuno soltanto perché non è membro della nostra razza, né è lecito trascurare gli interessi di qualcuno perché è meno intelligente di un altro, è altrettanto vero che non sono giustificate le prevaricazioni commesse ai danni di un individuo per il semplice motivo che non appartiene alla nostra specie:

«L'inaccettabilità morale dell'inflizione di dolore a un essere non può dipendere dalla sua specie: e nemmeno l'inaccettabilità morale della sua uccisione. I fatti biologici che segnano il confine della nostra specie non hanno rilevanza morale. Privilegiare la vita di un essere solo perché membro della nostra specie ci porrebbe nella stessa posizione dei razzisti che privilegiano i membri della propria razza»⁸¹.

Riprendendo le argomentazioni di Bentham, Singer afferma che il diritto degli animali non umani a vedere riconosciuti i propri interessi si fonda sulla loro capacità di provare piacere e dolore:

«Il sistema nervoso di tutti i vertebrati, in special modo negli uccelli e nei mammiferi, è fondamentalmente simile. Le parti del sistema nervoso umano coinvolte nella sensazione di dolore sono relativamente antiche da un punto di vista evolutivo. A differenza della corteccia cerebrale, sviluppatasi solo dopo che i nostri antenati si staccarono dalla linea degli altri mammiferi, l'evoluzione del sistema nervoso di base data da antenati più lontani comuni agli altri animali "supe-

⁸⁰ P. SINGER, *Etica pratica*, cit., p. 29.

⁸¹ *Ibid.*, p. 82.

riori?”. Tale parallelo anatomico rende plausibile che negli animali la capacità di sentire sia analoga alla nostra»⁸².

La capacità di provare piacere o dolore è il requisito fondamentale per avere interessi:

«Se un essere soffre non può esserci giustificazione morale per rifiutare di prendere in considerazione tale sofferenza. Quale che sia la natura dell'essere, il principio di eguaglianza richiede che la sua sofferenza conti quanto l'analoga sofferenza di ogni altro essere (...) Se un essere non è capace di provare dolore, o di avere esperienza di piacere o felicità, non c'è nulla da prendere in considerazione. Ecco perché il limite della sensibilità (...) è il solo confine difendibile per il tener conto degli interessi altrui. Tracciare questo confine mediante altre caratteristiche, quali l'intelligenza o la razionalità, sarebbe arbitrario»⁸³.

Una pietra – esemplifica Singer – non ha interesse a non essere presa a calci da un ragazzo per strada, perché non ha sensibilità; un topo, al contrario, ha interesse a non essere torturato, in quanto è capace di soffrire. Si potrebbe obiettare che il dolore provato da un topo è inferiore a quello provato da un uomo, perché questi ne ha una consapevolezza di gran lunga maggiore. Senza dubbio – osserva Singer – gli esseri umani adulti hanno capacità mentali che li portano a soffrire di più di quanto soffrirebbero gli animali nelle stesse circostanze. Se, ad esempio, si decidesse di compiere esperimenti scientifici letali o estremamente dolorosi su persone prelevate a caso nei parchi pubblici, tutti coloro che frequentano i parchi sarebbero presi dal terrore, per cui partirebbero una sofferenza addizionale rispetto agli animali non umani sottoposti ai medesimi esperimenti, giacché questi ultimi non sarebbero in grado di prevedere la cattura. E tuttavia, paradossalmente, lo stesso discorso dovrebbe valere anche per i neonati e per i ritardati mentali, che non abbiano parenti che possano soffrire per loro. Questi, essendo inconsapevoli di ciò che sta loro per accadere, si troverebbero nella medesima condizione degli animali. Pertanto alla domanda se sia giusto salvare migliaia di vite mediante un singolo esperimento su un animale Singer risponde con un'altra domanda: gli sperimentatori sarebbero disponibili ad eseguire i loro esperimenti su umani senza parenti, con danni cerebrali gravi ed irreversibili per salvare molte vite? Scimmie, cani, gatti e perfino i topi sono infatti molto più consapevoli di quanto accade loro e più sensibili al dolore degli umani cerebrolesi. La scelta degli animali al posto di questi ultimi, pertanto, è fatta esclusivamente in base ad una discriminazione specista⁸⁴. L'intento

⁸² *Ibid.*, pp. 67-68. Queste considerazioni – osserva Singer – non valgono per le piante, che non sono dotate di un sistema nervoso centrale organizzato come il nostro, per cui non vi è ragione di credere che siano capaci di provare dolore.

⁸³ *Ibid.*, p. 58.

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 59 sgg.

di questa argomentazione di Singer non è certo quello di sostenere che la vivisezione debba servirsi di cavie umane, ma piuttosto quello di dimostrare come il ricorso a cavie animali, per esperimenti spesso non necessari, sia fatto in base a pregiudizi non giustificabili teoricamente⁸⁵. Egli afferma che «se un animale, o anche una dozzina, deve subire degli esperimenti affinché si salvino a migliaia, penso che ciò sia giusto e in accordo alla eguale considerazione degli interessi. Questa, ad ogni modo, è la risposta che deve dare un utilitarista»⁸⁶. Si tratta, tuttavia, a suo avviso, di una questione meramente ipotetica, in quanto, nella realtà, gli esperimenti non danno mai risultati così spettacolari. Anzi, sovente non servono a salvare vite, ma semplicemente a testare cosmetici o additivi alimentari. Sperimentare nuovi shampoo o prodotti di bellezza facendone stillare soluzioni concentrate negli occhi dei topi non aiuta di certo ad alleviare le sofferenze umane ed è del tutto inutile, visto che abbiamo già abbastanza shampoo sul mercato⁸⁷.

Un altro ambito di sfruttamento animale è quello dell'alimentazione: la maggior parte delle persone delle moderne società urbanizzate – scrive Singer – viene a contatto con gli animali all'ora di pranzo, a tavola. Contro l'abitudine del mangiar carne il filosofo riprende le argomentazioni che già abbiamo rinvenuto in Plutarco, suffragate dai recenti studi medici sull'alimentazione. La scelta della dieta carnea è una questione di gusto e non una necessità. Potrebbero essere giustificati gli esquimesi, che vivono in un ambiente dove l'alternativa a cibarsi di animali è la morte per fame, ma non certamente i cittadini dei paesi industrializzati che hanno a disposizione una vasta gamma di alimenti, tanto più che un'imponente letteratura medica ha dimostrato come la carne non sia necessaria per la salute⁸⁸. Per questo stesso motivo è priva di fondamento l'obiezione di chi afferma che, siccome gli animali si mangiano l'un l'altro, è lecito anche a noi fare altrettanto con loro. Oltre ad essere contraddittorio servirsi degli animali come cibo ed al contempo considerarli come parametro di comportamento morale, la dif-

⁸⁵ «... lo scopo del mio argomento è di elevare lo status degli animali piuttosto che di abbassare lo status di qualsivoglia gruppo umano. Non voglio affermare che umani mentalmente menomati dovrebbero essere nutriti a forza con coloranti fino a che non ne muoia la metà – sebbene ciò fornirebbe una indicazione della non-nocività per l'uomo delle sostanze sperimentate sicuramente più accurata della sperimentazione su topi o cani. Invece vorrei che la nostra convinzione, che sarebbe sbagliato trattare in questo modo umani gravemente menomati, fosse trasferita agli animali non-umani dotati di un livello analogo di autocoscienza e con analogo capacità di soffrire» (*Ibid.*, p. 74).

⁸⁶ *Ibid.*, p. 66.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 65.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 62.

ferenza di fondo tra l'uomo e gli animali carnivori è che questi non potrebbero sopravvivere senza nutrirsi di carne, l'uomo, invece, no⁸⁹.

A questo argomento Singer ne affianca un altro, del tutto nuovo, legato alla globalizzazione dell'economia contemporanea: lo spreco di risorse necessarie per la produzione della carne. La maggior parte degli animali macellati nelle società industriali sono nutriti con cereali ed altri alimenti che potrebbero essere consumati direttamente dall'uomo, del cui valore nutritivo resta come carne solo il dieci per cento circa⁹⁰. La dieta carnea, pertanto, è un lusso riservato agli abitanti dei paesi ricchi.

Agli animali usati come cibo non solo è tolta la vita, ma, nelle forme moderne di allevamento intensivo, viene imposta un'esistenza miserabile al solo fine di rendere disponibile la loro carne al prezzo più basso possibile. Per abbassare i costi di produzione li si costringe a vivere ammassati in condizioni intollerabili, trattandoli come semplici «trasformatori di mangime in carne»⁹¹. Tutto ciò – afferma Singer – dimostra come vengano sacrificati interessi molto rilevanti di esseri appartenenti alle altre specie per soddisfare nostri interessi triviali. Alla pratica dell'uccisione degli animali Singer contrappone l'affermazione del diritto alla vita di tutti gli esseri capaci di provare piacere o dolore, a qualsiasi specie appartengano, in quanto, con la vita, si toglie loro anche la possibilità di godere. Sotto questo aspetto tutte le vite sono ugualmente dotate di valore:

«... dal punto di vista degli esseri stessi, ciascuna vita ha lo stesso uguale valore. È forse vero che la vita di una persona può includere lo studio della filosofia mentre quella di un topo non lo può; ma i piaceri della vita di un topo sono tutto quello che un topo ha, e si può presumere che abbiano per il topo altrettanta importanza dei piaceri della vita di una persona per quella persona. Non possiamo dire che una vita ha più o meno valore dell'altra»⁹².

L'altro maggiore rappresentante dell'animalismo contemporaneo è Tom Regan che, con *The Case for Animal Rights* del 1983, ha affrontato la questione dei diritti degli animali da una prospettiva giusnaturalistica, respingendo l'utilitarismo di Singer. A suo avviso, questa dottrina ha sì il merito di combattere ogni forma di specismo, in quanto attribuisce lo stesso valore alle esperienze di piacere e di dolore di chiunque, a prescindere dalla specie a cui appartiene, e tuttavia, pur riconoscendo che abbiamo dei doveri verso gli animali, non ha elaborato una teoria dei loro diritti, che è esattamente ciò che Regan si propone di fare. La sua, però, come egli stesso chiarisce, non vuole essere

⁸⁹ *Ibid.*, pp. 68-69.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 62.

⁹¹ *Ibid.*, p. 63.

⁹² *Ibid.*, p. 93.

esclusivamente una teoria dei diritti degli animali, ma dei diritti *tout court*, riguardante sia gli uomini che gli animali, in quanto

«non è in alcun modo possibile sostenere la causa del riconoscimento dei diritti degli animali senza sostenere la causa dei diritti degli esseri umani (...) Essere “per gli animali” non significa essere “contro l’umanità”. Esigere che gli altri trattino giustamente gli animali significa chiedere per essi né più né meno di quel che si chiede per qualsiasi essere umano: che siano trattati con giustizia. Il movimento per i diritti degli animali non solo non si oppone al movimento per i diritti umani, ma ne fa parte. Cercare di liquidarlo come antiumano significa fare della vuota retorica»⁹³.

La teoria dei diritti di Regan si basa sul principio di *valore inerente*, secondo il quale un individuo ha diritto al rispetto in quanto ha valore in sé, è dotato, cioè, di un valore indipendente dagli interessi, dai desideri e dalle preferenze altrui. Come tale è un fine in sé e non un mero strumento o una risorsa per gli altri. Il valore inerente di un individuo, uomo o animale che sia, dipende dall’essere *soggetto-di-una-vita*. Con questa espressione Regan non si riferisce a tutti gli esseri viventi, ma solo a quelli dotati di autocoscienza:

«Perché un individuo sia soggetto-di-una-vita (...) non basta né che sia un essere vivente, né che sia semplicemente un essere cosciente; (...) gli individui sono (...) soggetti-di-una-vita se hanno credenze e desideri, percezione, memoria, senso del futuro (anche del proprio futuro), una vita emozionale, nonché sentimenti di piacere e di dolore, interessi-preferenze e interessi-benessere, capacità di dare inizio all’azione in vista della gratificazione dei propri desideri e del conseguimento dei propri obiettivi, identità psicofisica nel tempo, e benessere individuale, nel senso che la loro esperienza di vita è per loro positiva o negativa in termini logicamente indipendenti dalla loro utilità per altri e dal loro essere oggetto di interesse per chiunque altro. Coloro che soddisfanno il criterio del soggetto-di-una-vita possiedono uno specifico tipo di valore – il valore inerente – e non vanno né considerati né trattati come meri ricettacoli»⁹⁴.

Dopo aver precisato il concetto di soggetto-di-una-vita, Regan si pone una domanda cruciale: quali animali rientrano in tale concetto? Il che significa chiarire quali animali possano essere considerati autocoscienti. Stabilire la linea di demarcazione dell’autocoscienza è cosa molto difficile: certamente ne risultano dotati i mammiferi, che sono gli animali più simili all’uomo dal punto di vista fisiologico ed anatomico, ma ciò non significa che solo essi lo siano. L’esperienza dimostra, come Regan illustra con ampie argomentazioni e con dovizia di esempi⁹⁵, che i mammiferi non sono soltanto coscienti e senzienti, bensì anche autocoscienti, in quanto mostrano di avere consapevolezza di

⁹³ T. REGAN, *I diritti animali*, cit., p. 20.

⁹⁴ *Ibid.*, pp. 331-332.

⁹⁵ Si veda in proposito il capitolo secondo dal titolo *La complessità della coscienza animale*.

sé, credenze, desideri, ricordi, percezione del futuro, emozioni e capacità di agire intenzionalmente. Essi non si limitano a reagire agli stimoli esterni, come fanno le piante, quando si volgono verso la luce, ma agiscono per soddisfare i loro bisogni, mostrando di ricordare le esperienze passate e, sulla base di queste, di essere in grado di formare dei concetti generali. Proprio perché dotati di autocoscienza e, quindi, di un'identità psico-fisica, si può parlare di "benessere" in riferimento a questi animali: anch'essi, al pari degli uomini, nel corso della loro vita, se la possono passare bene o male:

«abbiamo valide ragioni per negare che benessere animale e benessere umano siano diversi tra loro per natura. Animali e umani hanno entrambi interessi-preferenze e interessi-benessere di tipo biologico, psicologico e sociale; (...) entrambi possono ricevere benefici e danni e, in quest'ultimo caso, o in virtù di ciò che si infligge loro (danni diretti) o in virtù di ciò che si nega loro (danni come deprivazioni); entrambi hanno un'esistenza caratterizzata da piacere o dolore, soddisfazione o frustrazione; e il tono generale, la qualità della loro vita, in misura maggiore o minore, è in relazione all'armoniosa soddisfazione di quelle preferenze che è loro interesse soddisfare»⁹⁶.

Tra i danni come deprivazioni il peggiore è la morte, in quanto «è la perdita suprema e irreversibile che preclude qualsiasi opportunità di soddisfazione»⁹⁷. Pertanto non solo se lenta e dolorosa, ma anche se repentina ed indolore, la morte è sempre un danno che si infligge all'animale, giacché annulla per sempre tutte le sue possibilità future di gratificazione. In quanto soggetti-di-una-vita i mammiferi sono dotati di valore inerente ed hanno proprio per questo gli stessi diritti degli esseri umani. Quello di valore inerente, infatti, è un *concetto categoriale*, è, cioè, qualcosa che o si ha o non si ha, il cui possesso non ammette gradi⁹⁸. Nel delineare la sua teoria dei diritti Regan fa altresì la distinzione tra *agenti morali* e *pazienti morali*. I primi sono gli individui che hanno la capacità di improntare a principi morali imparziali la determinazione delle proprie azioni, delle quali sono, pertanto, moralmente responsabili. Sono agenti morali gli esseri umani adulti e normali. Diversamente da loro, i pazienti morali risultano privi della capacità di formulare principi morali a cui attenersi nel loro agire. È questo il caso dei bambini piccoli, degli uomini adulti che presentino menomazioni o deficienze mentali e degli

⁹⁶ *Ibid.*, p. 174.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 172.

⁹⁸ «Il criterio del soggetto-di-una-vita (...) non asserisce né implica che coloro che lo soddisfanno possiedano lo status di soggetto-di-una-vita in misura maggiore o minore in relazione al grado in cui dispongono o sono privi di certe virtù o capacità (per esempio, della capacità di dedicarsi alla matematica superiore o delle abilità che fanno tutt'uno con la genialità artistica). Un individuo o è (...) il soggetto di una vita oppure *non lo è*. E tutti quelli che lo sono, lo sono in ugual misura» (*ibid.*, p. 333, i corsivi sono di Regan).

animali. Le loro azioni possono sì risultare dannose agli altri, ma non sono mai sbagliate moralmente, giacché essi non sono in grado di assumersene la responsabilità. I pazienti morali non hanno alcun dovere: non possono fare nulla di moralmente buono o cattivo. Solo gli agenti morali hanno dei doveri, in quanto possiedono le capacità cognitive che li rendono moralmente responsabili di ciò che fanno. Il comportamento morale, pertanto, è circoscritto esclusivamente agli agenti morali: soltanto le loro azioni possono essere qualificate come giuste o ingiuste.

La contrapposizione tra agenti e pazienti morali viene meno in rapporto al concetto di valore inerente: di esso, infatti, sono dotati tanto gli agenti morali quanto i pazienti morali forniti di autocoscienza, giacché sia i primi che i secondi sono soggetti-di-una-vita⁹⁹. Per questo motivo sia gli uni che gli altri vanno trattati secondo il principio del rispetto così formulato da Regan: «*dobbiamo trattare gli individui dotati di valore inerente in modi che rispettino il loro valore inerente*»¹⁰⁰. Tale principio esprime una concezione egualitaria della giustizia, in quanto impone di trattare con rispetto tutti i soggetti che hanno valore inerente e non solo alcuni di loro (perché, ad esempio, forniti di particolari attitudini intellettuali o artistiche). Prendendo in prestito un'espressione di Kant, Regan scrive che tutti gli individui dotati di valore inerente non vanno mai trattati come semplici mezzi¹⁰¹. Il rispetto dovuto agli animali, pertanto, non deriva da una particolare sensibilità verso di loro, ma è una questione di giustizia:

«Poiché i pazienti morali possiedono un valore inerente e lo possiedono né più né meno degli agenti morali, hanno lo stesso diritto degli agenti morali a un trattamento rispettoso, e lo hanno in ugual misura (...) Trattare gli animali con rispetto non è un atto di bontà, ma di giustizia. Non sono gli «interessi sentimentali» degli agenti morali a fondare i nostri doveri di giustizia verso i bambini, gli handicappati mentali, i vecchi incapaci di intendere, nonché verso gli altri pazienti morali, animali inclusi. È il rispetto per il loro valore inerente»¹⁰².

Nei confronti degli animali, oltre al rispetto dovuto a tutti i soggetti-di-una-vita, vi è anche il *dovere dell'assistenza*, vale a dire il dovere di difendere i loro diritti, visto che essi non sono in grado di farlo per conto proprio:

⁹⁹ «Per strette ragioni di giustizia (...) – scrive Regan – noi dobbiamo uguale rispetto a quegli individui che possiedono uguale valore inerente, siano essi agenti o pazienti morali, e, in quest'ultimo caso, umani o animali. (...) Si ha ingiustizia, quando trattiamo gli individui dotati di tale valore in modi che non esprimono il rispetto loro dovuto (per esempio, quando li trattiamo come se il loro valore fosse riducibile alla loro utilità per gli altri)» (*ibid.*, p. 359).

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 338. Il corsivo è di Regan.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 339.

¹⁰² *Ibid.*, pp. 376-377.

«Quanto più gli individui sono inconsapevoli dei loro diritti e incapaci di difenderli, tanto più chi conosce e riconosce questi diritti deve impegnarsi a difenderli per loro. (...) Poiché il diritto di certi individui a un trattamento rispettoso è, appunto, *un diritto*, il mio dovere non è *solo* quello di evitare di trattarli ingiustamente, ma anche quello di “salvaguardare il (loro) possesso di quel diritto”, nonché di salvaguardare ciò a cui il possesso di quel diritto dà loro titolo. (...) l'impotenza degli animali nel tutelare i propri diritti fa sì che il mio dovere di difenderli sia, caso mai, più stringente, non meno»¹⁰³.

La difesa dei diritti degli animali si esplica in vari ambiti: dal rifiuto dell'alimentazione carnea a quello della caccia e della ricerca scientifica che li usa come cavie. Proprio perché gli animali sono incapaci di difendersi, non è sufficiente astenersi dai comportamenti che possono lederli: per evitare la loro uccisione ai fini alimentari, ad esempio, non basta la scelta del vegetarianismo, ma è moralmente necessario «impegnarsi a promuovere una rivoluzione dell'atteggiamento intellettuale della nostra cultura nei confronti degli animali allevati dall'uomo e del trattamento loro riservato»¹⁰⁴.

Particolare interesse rivestono le argomentazioni di Regan in merito all'illegittimità, dal punto di vista morale, dei test tossicologici sugli animali e, in genere, del loro uso nella ricerca scientifica. Abbiamo visto come Singer, nell'ottica utilitarista dell'uguale considerazione degli interessi, li ritenga leciti nel caso in cui, sacrificando una dozzina di animali, si possano salvare migliaia di persone. Secondo Regan questa teoria è sbagliata, in quanto non è moralmente legittimo sperimentare un nuovo prodotto su soggetti che non abbiano volontariamente scelto di accollarsi i rischi dell'esperimento, per avvantaggiare altri individui. I test tossicologici sono la negazione del principio di valore inerente che compete agli animali in quanto soggetti-di-una-vita: usarli per tali esperimenti «... significa trattarli (...) come se il loro valore fosse riducibile alla loro possibile utilità per gli interessi altrui»¹⁰⁵. Ma questo è un diritto che l'uomo non può arrogarsi sugli altri esseri viventi: «... come umani (...) non abbiamo alcun diritto di danneggiare coercitivamente altri o di esporli al rischio di subire dei danni per minimizzare rischi che noi corriamo in conseguenza delle nostre decisioni volontarie. Ciò significherebbe violare i loro diritti, ossia fare una cosa che nessuno ha il diritto di fare»¹⁰⁶.

Regan prevede che alla teoria dei diritti si possa muovere l'accusa di essere anti-scientifica ed antiumana e, nel riconoscere questo rischio, si sofferma sulla necessità di cercare metodologie alternative all'uso degli animali (quali, ad esempio, colture di tessuti e di cellule), ricordando come i test eseguiti su di loro non sempre siano risultati

¹⁰³ *Ibid.*, pp. 382-383. I corsivi sono di Regan.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 472.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 506.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 509.

affidabili ed abbiano garantito l'innocuità di un farmaco per l'uomo (famoso è il caso tragico del talidomide). E tuttavia ci tiene a precisare che non è questo il «cuore morale del problema»: esso «non consiste nel fatto che la metodologia di questi esperimenti è dubbia (...) è la pratica in se stessa che dobbiamo contestare, non (...) l'affidabilità della sua metodologia attuale»¹⁰⁷. L'uso degli animali per i test tossicologici e, in generale, per la ricerca scientifica va vietato non perché i risultati possono rivelarsi inattendibili, ma perché, in tal modo, si violano i diritti di cui essi sono titolari in quanto soggetti dotati di un proprio valore inerente. È questo il motivo per cui servirsene per tali esperimenti è un atto moralmente non giustificabile.

La teoria dei diritti degli animali di Regan riguarda solo quelli tra loro che possono essere considerati come soggetti-di-una-vita, vale a dire i mammiferi, in quanto sicuramente dotati di autocoscienza (e quindi in grado di percepire, di ricordare, di agire intenzionalmente, di avere credenze, desideri, preferenze, aspettative per il futuro, ecc.). Queste caratteristiche sono condizione sufficiente per attribuire loro in modo razionale e non arbitrario il valore inerente. Sono anche condizione necessaria? Agli esseri viventi privi di tali caratteristiche non si può applicare il concetto di valore inerente? I loro diritti non vanno tutelati? A questo interrogativo Regan risponde che è molto difficile tracciare la linea di demarcazione che delimita la presenza dell'autocoscienza, per cui è possibile che molti animali non mammiferi ne siano dotati e, quindi, che siano capaci di provare dolore:

«Poiché siamo incerti circa i confini della consapevolezza, non è irragionevole invocare una linea d'azione che si ispiri a un criterio di cautela morale. Qualora adottassimo tale linea, dovremmo agire *come se* gli animali non mammiferi fossero consapevoli e capaci di provare dolore, tranne nei casi in cui ci fossero prove convincenti del contrario»¹⁰⁸.

Per tale motivo questi animali, pur non essendo soggetti-di-una-vita, vanno trattati «*come se* fossero soggetti a cui dobbiamo un trattamento rispettoso»¹⁰⁹.

In epigrafe al suo libro Regan ha posto un pensiero di John Stuart Mill: «Tutti i grandi movimenti, inevitabilmente, conoscono tre stadi: il ridicolo, il dibattito, l'accoglimento». Si potrebbe dire che il movimento per i diritti degli animali abbia solo di recente superato il primo stadio e sia ben lungi dal raggiungere il terzo. La sua vittoria non è a portata di mano: essa, scrive Regan nelle riflessioni conclusive del libro, «esige niente meno che una rivoluzione nel pensiero e nella prassi della nostra cultura. In questo mo-

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 514.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 490.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 491. Il corsivo è di Regan.

mento della nostra evoluzione culturale siamo ancora lontani dall'averne un concetto preciso dello status morale degli animali»¹¹⁰.

Le loro sofferenze ci lasciano indifferenti, talora non se ne sospetta neanche l'esistenza: i cosmetici e gli altri prodotti che usiamo quotidianamente, nelle loro confezioni accattivanti e profumate, non fanno pensare per nulla al terrore della cavia su cui sono stati testati e alla sua morte atroce. Anche il nostro linguaggio spesso è mistificante: per gli animali da compagnia, sempre più umanizzati, ci sono nomi e vezzeggiativi; per quelli da consumo, invece, c'è l'anonimato: nei nostri piatti sono solo *carne* e *pesci*, che consumiamo senza chiederci come sia vissuto l'essere che stiamo mangiando, come sia stato ucciso, quanto abbia sofferto¹¹¹. Questi animali, si chiede Luisella Battaglia,

«sarebbero dunque creature di un mondo che non ci riguarda, esseri condannati al buio del silenzio perché il loro dolore non è in piena luce e non fa scandalo in quanto non si offre al nostro sguardo? O forse è il nostro sguardo che si distoglie? Ma “vediamo” davvero il loro dolore? (...) A ben riflettere, noi vediamo della realtà solo ciò che siamo disposti a vedere, mentre non vediamo spesso anche ciò che è palese. (...) Esiste una singolare selettività delle nostre capacità percettive. Gli esempi storici non mancano: basti pensare a come, per secoli, la condizione spaventosa degli schiavi o dei bambini sfruttati nelle fabbriche, all'epoca della rivoluzione industriale, fosse sotto gli occhi di tutti, ma ben pochi, potremmo dire, “avevano occhi” per vederla»¹¹².

Nel corso degli ultimi due secoli la schiavitù è stata abolita e le condizioni di lavoro in fabbrica – anche se limitatamente ai paesi economicamente sviluppati – non sono più quelle descritte da Marx nel primo libro del *Capitale*. Restano gli ultimi dannati della terra: i popoli del Terzo Mondo e gli animali, la cui causa presenta più di un punto in comune – basti pensare, per fare solo un esempio, alle sterminate estensioni di terreno nel Terzo Mondo sottratte ai loro abitanti, che potrebbero coltivarle per sfamarsi, e sfruttate dai paesi industrializzati per produrre cereali per l'alimentazione degli animali stipati negli allevamenti intensivi, destinati al macello dopo una vita miserabile¹¹³.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 533.

¹¹¹ «Migliaia di milioni di uomini – ha scritto Luigi Lombardi Vallauri – vivono la schizofrenia di considerare come entità del tutto separate gli animali e la carne: gli animali in sé (quelli dei documentari) sono adorabili, gli animali di affezione sono persone di famiglia, gli animali da macello non sono animali e la carne è una sostanza che si forma al supermercato» (L. LOMBARDI VALLAURI, *Animali: istruzioni per il non uso*, cit., p. 161).

¹¹² L. BATTAGLIA, *Aldo Capitini. Per un'etica della cura oltre l'umano*, in B. DE MORI, P. ZECCHINATO (a cura di), *Lo specchio e l'altro. La cura nel rapporto uomo-animale*, Milano, Mimesis, 2008, pp. 152-153.

¹¹³ «Occorre una rivoluzione nell'alimentazione dei Paesi ricchi – ha scritto tempo fa Umberto Veronesi – per dare il via concretamente e subito ad una soluzione della tragedia dei Paesi poveri, dove si soffre la fame. Noi siamo alle prese con il problema opposto: (...) la nostra dieta opulenta

Creare un nuovo modello di sviluppo rispettoso dei diritti di tutti gli esseri viventi: è questa la sfida che si presenta al secolo di cui siamo agli albori.

ci fa ammalare sempre di più. (...) Io penso che l'ingiustizia alimentare sia una delle peggiori iniquità dei nostri tempi (...) I prodotti agricoli a livello mondiale sarebbero in realtà sufficienti a sfamare i sei miliardi di abitanti, se venissero equamente divisi, e soprattutto se non fossero in gran parte utilizzati per alimentare i tre miliardi di animali da allevamento. Ogni anno 150 milioni di tonnellate di cereali sono destinate a bovini, polli e ovini, con una perdita di oltre l'80% di potenzialità nutritiva; in pratica il 50% dei cereali e il 75% della soia raccolti nel mondo servono a nutrire gli animali d'allevamento. L'America meridionale, per fare posto agli allevamenti, distrugge ogni anno una parte della foresta amazzonica grande come l'Austria. Trentasei dei quaranta Paesi più poveri del mondo esportano cereali negli Stati Uniti, dove il 90% del prodotto importato è utilizzato per nutrire animali destinati al macello. Viviamo in un mondo dove un miliardo di persone non ha accesso all'acqua pulita e per produrre un chilo di carne di manzo occorrono più di trentamila litri di acqua. Già oggi non riusciamo neppure a contare quante malattie e quante morti potrebbe evitare un minor consumo di carne» (U. VERONESI, *L'importanza di diventare vegetariani*, in «Repubblica», 6 giugno 2008).

MARISTELLA LA ROSA

Carte d'archivio e mondo naturale.

*Per una riflessione storica ed etica sul rapporto uomo-animale**

L'8 maggio del 1760 un violento acquazzone costringe un certo Gaetano Bossi a rifugiarsi in un'osteria presso Melegnano, facendogli così mancare un importante appuntamento nella capitale lombarda. Sicuramente meglio, si dirà, era andata in quel di Cremona ad un ragguardevole personaggio sforzesco nel maggio del 1468: nei paraggi «non è nebia veruna anze una serenità de ayro che fa stare allegro ognuno per forza», sicché ci si può dedicare, presumiamo di prima mattina, alle predilette cacce. Una cosa ben più straordinaria accadrà a Mazzo in Valtellina, il 2 febbraio 1750 «a circa mezz'ora di notte», al canonico Lavizzari, il quale ha la bella ventura, per un meteoro-

* Prima di presentare la mia relazione, mi corre l'obbligo di una breve premessa. Nel 1995, quale funzionaria dell'Archivio di Stato di Milano, intervenni in un convegno organizzato dalla Società italiana di scienze naturali e Museo civico di storia naturale di Milano, in collaborazione con l'Archivio stesso, concernente il territorio lombardo e la ricerca storico-naturalistica dal Medio Evo all'età contemporanea (Milano, 9-10 giugno 1995). Il mio lavoro, che si soffermava anche su considerazioni di carattere etico circa il rapporto uomo-animale, non fu poi pubblicato negli atti, forse perché non del tutto in sintonia con lo spirito dell'iniziativa.

Come direttrice dell'Archivio di Stato di Imperia mi interessai in seguito a più riprese del tema, con una mostra e altre pubblicazioni: San Remo Ottocento, ovvero Un angelo nella terra dei limoni, in San Remo Ottocento nei documenti della Sezione di Archivio di Stato di San Remo e nella raccolta libraria della Biblioteca civica, *San Remo, Biblioteca civica, 10-22 dicembre 1997, Genova 1997* (il lavoro prende in considerazione il trattamento degli animali, soprattutto da tiro, a fronte della sensibilità zoofila degli ospiti internazionali); In margine al versamento dell'Ufficio del veterinario di confine di Ventimiglia. Note sulle fonti d'archivio per la storia sociale degli animali, in «*Rassegna degli Archivi di Stato*», LX (2000), 2; pp. 492-498; Gli animali figli minori della creazione. Esposizione di antichi documenti, *San Remo, 26 febbraio-10 marzo 2001, a cura di M. LA ROSA*.

Ora, certa di avere interlocutori più interessati rispetto a quelli del 1995, ripresento qui, con l'aggiunta di un sottotitolo e con qualche piccolo ritocco, il mio intervento di allora, che riflette a tutt'oggi il mio pensiero, sia in materia tecnico-archivistica che sotto il profilo morale. La documentazione di riferimento, va da sé, è quella dell'Archivio di Stato di Milano e i cenni bibliografici sono ovviamente riferiti al panorama editoriale del tempo.

logo dilettante quale egli è, di assistere ad un raro fenomeno di luminescenza, che non esita a definire «aurora boreale»¹.

Gli episodi riportati non sembrano del tutto fuori tema. Qualche anno fa l'Unesco, l'Organizzazione meteorologica mondiale e il Consiglio internazionale degli Archivi avviarono uno studio di fattibilità, a cui partecipai in rappresentanza dell'Amministrazione archivistica italiana, per valutare la possibilità di trarre dalle carte d'archivio notizie su eventi atmosferici del passato, al fine di costituire una banca dati per l'individuazione di mutamenti climatici di lungo periodo, in particolare in rapporto all'«effetto serra»². Si richiedeva agli archivisti di cercare due tipi di dati: *seriali*, cioè sistematici – effemeridi, annotazioni diaristiche etc. – e *puntuali*, cioè sporadici, quali le informazioni del tipo sopra riportate: temporali e cieli tersi. È noto del resto che Le Roy Ladurie, per il suo ormai classico saggio *Histoire du climat depuis l'an mil*³, si è basato proprio su documentazione d'archivio, e precisamente sui bandi, variamente datati di anno in anno, per le vendemmie, considerati come indicatori della più o meno tardiva maturazione dell'uva.

In un mio breve lavoro, scaturito in parte da quell'esperienza⁴, dividevo le fonti per la storia del clima in tre gruppi. In primo luogo, *carte non prodotte al fine di trasmettere dati meteorologici, ma dalle quali questi ultimi sono ricavabili*; ne sono un buon esempio quelle citate più sopra, che segnalano occasionalmente l'acquazzone e il bel sereno. Come ovvio, questa documentazione si estende per un arco di tempo amplissimo ed è indispensabile per la ricostruzione di vicende climatiche anteriori alla nascita della meteorologia scientifica. In secondo luogo, *materiali appositamente concepiti per registrare dati meteorologici e similari*, quali tabelle idrometriche dei laghi e dei fiumi, rilevamenti sulla piovosità ecc., documentazione questa disponibile solo a partire dal Settecento e solo se si sono conservati gli archivi degli organi competenti o, quanto meno, gli elaborati di qualche zelante appassionato come il nostro canonico valtellinese; possiamo citare per l'Archivio di Stato di Milano il fondo *Ufficio del genio civile*. Infine, vere e proprie *pubblicazioni scientifiche*, quali calendari, effemeridi, studi, il cui reperimento è peraltro sporadico e casuale, trattandosi di materiali più bibliografici che propriamente archivistici.

¹ 1760 maggio 8, Milano, ARCHIVIO DI STATO DI MILANO, d'ora in poi AS MI, *Acque, parte antica*, cart. 483 e 1468, maggio 23, Cremona, AS MI, *Archivio visconteo-sforzesco*, scat. 1460.

² Progetto definito nell'incontro di Parigi del 21 e 22 febbraio 1990.

³ Trad. it. E. LE ROY LADURIE, *Tempo di festa, tempo di carestia. Storia del clima dall'anno mille*. Torino, Einaudi, 1982.

⁴ M. LA ROSA, *Clima e meteorologia: alcune fonti archivistiche*, in *Gli archivi per la storia della scienza e della tecnica*. Atti del convegno internazionale, Desenzano del Garda, 4-8 giugno 1991, Ministero per i beni culturali e ambientali. Ufficio centrale per i beni archivistici, 1995.

Niente di più facile, mi sembra, che estendere a tutti gli aspetti del mondo naturale le considerazioni or ora fatte, per affermare che la documentazione archivistica ci può fornire preziose notizie non solo, se vogliamo parafrasare S. Francesco, per quanto riguarda “frate vento, et ... aere, et nubilo, et sereno”, ma anche per “frate Sole”, per “sora Luna, e le stelle”, per “frate focu” e “nostra matre terra”, insomma per “tucte le creature” del Signore.

Facciamo un esempio a cominciare dalle informazioni, per così dire, indirette. Campagna intorno a Cologno monzese, poco prima del fatidico anno Mille: un bel gine-streto, vogliamo pensarlo nel pieno della sua gialla fioritura, spicca tra i querceti, le vigne e i campi a cereali del variegato paesaggio agrario lombardo alto-medievale. Il tenace vegetale, indefesso colonizzatore, simbolo, come ci ricorda Leopardi, di perseveranza e adattabilità, sta forse riguadagnando spazio alla natura di contro agli attacchi dell'uomo, certo allora non ancora così devastanti come al giorno d'oggi? L'appezzamento faceva parte dei possedimenti di S. Giovanni di Monza e noi lo ritroviamo nei graffi di una scrittura su pergamena accessibile solo ai tecnici⁵. Si potrebbe tuttavia continuare. Una lista di uccelli multicolori, ahimè impagliati, destinati a rallegrare, diciamo così, la settecentesca villa di qualche nobile signore, non mancherà di ragguagliarci sull'avifauna esotica, così come la descrizione di una battuta di caccia ci potrà dire molto sull'ambiente circum-milanese del Quattrocento.

Ma non manca la documentazione del secondo tipo, cioè quella *ab origine* volta a trasmettere dati sul mondo naturale, vuoi a fini puramente scientifici, vuoi a fini di pratica utilità. Valga un solo esempio. Intorno al 1817 il governo austriaco decide di dare vita ad una pubblicazione illustrata a carattere didascalico sulle piante velenose, per limitare i casi di intossicazione tra la popolazione. Così, sotto il patrocinio della Direzione della pubblica istruzione, si provvede a raccogliere nelle province lombarde quei dati che oggi ci informano su quali vegetali tossici allignassero ai primi dell'Ottocento sulle nostre terre, permettendoci altresì di ammirare, rappresentato su una accurata tavola, l'*Aconitus napellus*, dai bei fiori viola a forma di elmo, attraenti quanto ingannatori⁶.

Troviamo, d'altra parte, anche le fonti del terzo tipo, le pubblicazioni scientifiche vere e proprie. All'inizio del secolo XIX il Signor Huber figlio legge, forse con una

⁵ *Inventario dei beni di S. Giovanni di Monza in Cologno*, s.d. [sec. X], AS MI, *Museo diplomatico*, scat. 10, documento n. 223/349.

⁶ AS MI, *Agricoltura, parte moderna*, cart. 71. L'episodio è ricordato in M. LA ROSA, *L'albero della libertà. Orti botanici e agrari: uno spazio per sperimentare*, in *Momenti dell'età napoleonica nelle carte dell'Archivio di Stato di Milano*, catalogo della mostra documentaria omonima allestita presso l'AS MI, Archivio di Stato di Milano, 1987.

qualche emozione di fronte al qualificato uditorio, non si sa quanto attento, della Società di fisica e storia naturale di Ginevra, la sua memoria “Sulle formiche, uso delle loro antenne, e loro rapporto co’ pidocchi delle piante, e co’ gallinsetti”. E noi abbiamo, per così dire, la fortuna, se non proprio di ascoltare l’avvincente disquisizione dalla viva voce dell’autore, almeno di potercela leggere in santa pace, ricompresa com’è in uno spezzone di rivista milanese del 1804, capitato nella cartella 23 del fondo *Miscellanea lombarda* dell’Archivio di Stato di Milano.

Una piccola postilla: chi ha dimestichezza con gli archivi sa che il reperimento di informazioni relative ad un certo tema avviene sovente in maniera del tutto casuale, e sono queste, forse, le scoperte emotivamente più appaganti: le notizie sul mondo naturale non fanno eccezione; tuttavia, chi si appassiona a ricerche mirate e sistematiche, nella fattispecie, non rimarrà deluso. Si potranno prendere in considerazione tanto i fondi che documentano aspetti in qualche maniera collegati con l’uso del territorio, ad esempio carte relative alla conduzione agricola, alla gestione delle acque, alla normativa sulla caccia, sulla pesca e sulla legnagione, quanto quelli che contengono riferimenti all’indagine sistematica sul mondo della natura. Tra i primi, presso l’Archivio di Stato di Milano, citerò *Acque, Agricoltura, Commercio*, ricco di tante informazioni sulle miniere, ma anche i tanti archivi privati o degli enti religiosi soppressi, riuniti nel *Fondo di religione*, tra i secondi rammenterò, oltre a *Pubblica istruzione*, il fondo *Studi*, nato, come dice nel suo “Vocabolario” Luca Peroni, il celebre e discusso creatore ottocentesco del complesso miscelaneo *Atti di governo*, proprio per riunire «tutto ciò che spetta alla pubblica istruzione, alle scienze, ed arti liberali (...) Accademie, Biblioteche, Musei, Gabinetti scientifici ...»⁷.

Ma l’aspetto che ritengo più interessante, e meno esplorato, documentabile sulle carte d’archivio è il rapporto quasi sempre indiscriminatamente appropriativo e troppo spesso predatorio dell’uomo nei confronti della natura. Nel 1812 il professor Du Pré, insegnante di botanica e agraria presso il liceo di Venezia, cerca disperatamente alcune pianticelle di *Phormium tenax*, pianta di origine, a quanto ricordo, australiana, che tenterebbe di acclimatare sulle spiagge con gran vantaggio, a suo dire, della Marina militare⁸. Non ci è dato di sapere, per la verità, chi al progetto si sia ribellato, se il *Phormium*, la Marina militare o entrambe, fatto sta che ci sembra di poter affermare che la bella liliacea non ha affatto invaso i nostri litorali e se ne sta tuttora confinata, in grata prigionia, negli spazi appartati dei giardini della Riviera. Molti sanno che sorte ben diversa è toccata alla robi-

⁷ In *L’Archivio di Stato di Milano, manuale storico-archivistico*, a cura di A.R. NATALE. I. *Guide e cronache dell’Ottocento*, Milano, 1976, pp. 157 e sgg.

⁸ 1812 aprile 25, AS MI, *Studi, parte moderna*, cart. 1056. L’episodio è ricordato in M. LA ROSA, *L’albero della libertà ...*, cit.

nia, che, pianta ancora rara alla fine del Settecento in Lombardia⁹, proveniente com'era dalla Virginia, è oggi tra le essenze più diffuse sul nostro suolo, a detrimento delle specie autoctone. In una qualche misura, altre testimonianze documentarie di queste manomissioni, che hanno condotto i luoghi antropizzati del nostro pianeta ad una tendenziale *koiné* vegetale, consiste nei tanti elenchi di piante forestiere importate dagli orti botanici e agrari tra Sette e Ottocento a scopo di studio o di utilizzo¹⁰. E torna alla memoria la *Galinsoga parviflora*, l'americana acclimatata da qualche orto botanico, che oggi possiamo vedere specchiarsi nei Navigli, o l'*Hydrocotyle* delle Mascarene, la leggiadra ombrellifera che chiazza con le sue lucide foglioline tanti tappeti erbosi di tranquilli interni milanesi.

Negli archivi sono rimaste abbondanti tracce anche del progressivo espandersi della specie umana ai danni di tutte le altre specie, in particolare dopo il fatidico anno Mille. Una storia questa dello sviluppo che è sempre stata vista esclusivamente come trionfale epopea dell'uomo, come fichtiana conquista dello spirito sul non-essere della natura, e che forse andrebbe almeno in parte riscritta dal punto di vista delle creature soccombenti. La varia documentazione, in gran parte pergameneacea, che reca notizie sui *ronchi* e *roncaglie*, i grandi dissodamenti che si andarono intensificando a partire dall'undicesimo secolo, attende all'Archivio di Stato di Milano i volenterosi che abbiano il coraggio di mettere in atto questo ribaltamento di prospettiva. Del pari, gli archivi potranno svelare a chi si preoccupi di affrontare la lettura di carte quali inventari di beni, contratti di soccida o libri di conduzione aziendale con taglio interpretativo un po' meno tradizionale, l'altissimo contributo, in termini di energia e sofferenza, che le altre specie animali, sotto forma di cibo o forza lavoro, hanno offerto alla costruzione della stessa civiltà dell'uomo. Emblematico, a questo proposito, l'uso del Ponente ligure di denominare i frantoi a trazione animale con l'espressione "a sangue". Non è forse, letteralmente, scritta sulla pelle degli animali tanta parte della storia umana?

Può accadere poi, anche se personalmente non ne ho esperienza diretta, che pieghi polverosi ci restituiscano i grotteschi e spesso crudeli episodi della equiparazione del mondo animale a quello umano nella amministrazione della giustizia: scrofe torturate e impiccate per aver dilaniato un bambino, muli condannati al rogo assieme a sodomiti dopo la mutilazione delle zampe, processi a bruchi invadenti¹¹. A riprova, se occorresse, che la

⁹ Notizie sull'introduzione della pianta in Lombardia si sono trovate presso l'AS MI. Non sono tuttavia in grado di indicarne con precisione la fonte.

¹⁰ Si veda M. LA ROSA, *L'albero della libertà* ..., cit.

¹¹ Si veda E. PAYSON EVANS, *Animali al rogo. Storie di processi e condanne contro gli animali dal Medioevo all'Ottocento*, Roma, Editori riuniti, 1989. Il catalogo di una mostra documentaria a cura dell'Archivio di Stato di Sondrio, tenutasi tra il dicembre e il gennaio 1982-1983, *La Valtellina durante il dominio grigione 1512-1797*, ricorda un processo chiavennasco contro i bruchi, p. 56.

realtà è ben impietosamente diversa dalla gentile storia della dama della *Sensitiva* del poeta inglese Shelley, la quale, adagiati gli insetti nocivi in un bel cesto indiano, tra fiori e fresche erbe, li porta lontano dal giardino, «whose intent,/although they did ill, was innocent».

Ma, in questa prospettiva, le testimonianze più significative, almeno per la mia sensibilità, sono quelle che documentano le violenze della nostra sulle altre specie per motivi di divertimento o puro capriccio. Mi piace citare i *Carmina burana*, la celebre raccolta di canti goliardici medioevali: un cigno orrendamente abbrustolito lamenta la sua sorte vedendo avvicinarsi i denti dei commensali: «Un tempo abitavo il lago ...». E ancora: «Miser, miser!/modo niger/et ustus fortiter». È un'immagine veramente potente, che rammenta quadri danteschi: i dannati, la loro disperazione impotente, la nostalgia per i tempi felici. È soprattutto un'immagine che capovolge completamente il punto di vista usuale, mettendo il divoratore dal punto di vista del divorato. Punto di vista usuale, dicevo: non è forse anche il principe Sigfrido, eroe positivo del balletto “Il lago dei cigni”, un cacciatore di questi elegantissimi uccelli ¹²?

Ritroviamo puntualmente il nostro infelice volatile, in compagnia di altri due disgraziati fratelli e di oche belle grasse, probabilmente impinguate con la barbara tecnica dell'immobilità e dell'ingozzamento forzati, imbandito su una pantagruelica tavola curtense, descritta in un documento sforzesco. Il loro simulacro ci viene incontro con quello di innumerevoli altri animali, vitelli, capretti, cinghiali, molti dei quali interi. Va da sé che essi sono tutti agghindati per essere grati non solo al palato, ma anche alla vista dei raffinati signori: «Cigni tri vestiti cum sue pelle et ornati de oro cum suoi motti ...» ¹³.

Non meraviglia certo l'ingordigia e la futilità dei cortigiani rinascimentali, stupisce piuttosto il totale ribaltamento della prospettiva antropocentrica nei *Carmina burana*, e ciò, nonostante esso si collochi, va detto, entro un contesto simboleggiante le umane vicende della vita e della morte, della fortuna e della sventura. Ma non solo per nutrirne l'uomo fa violenza agli animali e anche di ciò possiamo trovare abbondanti tracce

¹² In proposito qualche rapsodica riflessione. Il cigno compare sovente nella favolistica nordica e mitteleuropea come protagonista di struggenti vicende esistenziali e di incantesimi metamorfici; la sua figura assume talvolta carattere proverbiale: il suo candore, il suo canto di morte, la leggiadria del suo volo. Esso sembra veicolare le nostre aspirazioni e i nostri sensi di colpa. È così che l'emblematico uccello diviene ispiratore di tante creazioni artistiche: il cigno del “Lohengrin” e quello morente di Saint-Saëns, da cui il languido assolo di danza, il lago notturno, sfondo del celebre *ballet blanc*, e i cigni delle fiabe di Andersen.

¹³ Il documento è trascritto in Ludovico il Moro. *La sua città e la sua corte (1480-1499)*, catalogo della mostra documentaria omonima allestita presso l'AS MI, Archivio di Stato di Milano, 1993, pp. 171-173. Il cibo nei suoi molteplici risvolti fantasmatici è tematizzato in P. MELDINI, *Le pentole del diavolo. Cibo e eros, violenza e corruzione*. Milano, Camunia, 1989.

negli archivi. Un solo emblematico esempio. Un disegno sottoscritto da Luigi Canonica e Giuseppe Zanoia, steso nel pieno dell'età napoleonica, intorno al 1809, ci rappresenta il progetto di un vasto impianto, a metà tra parco e museo a cielo aperto, dove sono previsti un "serraglio" per gli uccelli dei climi caldi e, testuale, le "carceri" per le fiere ¹⁴.

Una qualche nota di discordante sollecitudine nei confronti di quelli che Paolo VI chiamò con S. Francesco, se non vado errata, i nostri fratelli minori, possiamo pur tuttavia trovare presso l'Archivio di Stato di Milano in alcune cartelle di *Gabinetto di Prefettura, Serie I*. Da esse ricaviamo preziose informazioni sulle prime società zoofile lombarde, tra gli anni '10 e gli anni '30 del XX secolo, di impostazione protezionista, vegetariana, antivivisezionista ¹⁵. Movimenti, ahimè, come sovente accade ai gruppi minoritari, talvolta rissosi e ideologicamente intolleranti.

Mi si consenta a questo proposito una piccola digressione; non potrò infatti studiare a fondo personalmente queste carte, come tanto avrei voluto, a motivo del mio distacco dall'Archivio di Stato di Milano e dallo stesso capoluogo lombardo, ma spero vivamente che qualcun'altro prosegua l'indagine. Ad un primo sguardo d'insieme, emerge come, accanto a filoni d'ispirazione proto-animalista, cioè di sincero interesse per la condizione e la sorte degli animali non umani, si affermino posizioni sfocate e compromissorie: ne è un esempio la confusione tra l'aspetto zoofilo e zootecnico. Emblematico in tal senso è l'assunto secondo cui una maggiore considerazione per gli animali nell'allevamento incrementa la ricchezza, nel mentre la cura dei cavalli da guerra reca beneficio all'erario. Per non parlare della schizofrenia di taluni movimenti che intendono addirittura trarre proventi da spettacoli in cui lavorano gli animali e persino da quell'incivile divertimento che è il tiro a volo.

Sul tutto sembra di scorgere il tentativo del Fascismo, ma è un'istanza che proviene sovente dagli stessi associati, di inquadrare i movimenti zoofili nel regime: una corretta conduzione degli animali, ad esempio quelli da tiro, non può che produrre immagini di decoro ed ordine sociale, e ancora, la cura dei capi di bestiame è sicuramente funzionale al buon rendimento. Non sembrano mancare considerazioni di ordine pedagogico: l'educazione al rispetto degli animali ingenera buone disposizioni d'animo nei fanciulli. Insomma, sembra di poter affermare che la considerazione dell'animale è tutta e soltanto in funzione della collettività umana.

Non a caso ci sembra di capire dalla lettura di questi documenti che il Fascismo, che pur guardava con un occhio di simpatia ai movimenti naturalisti, e persino vegetariani,

¹⁴ AS MI, *Fondi camerali, parte moderna*, cart. 46. Il documento è citato in M. LA ROSA, *L'albero della libertà ...*, cit.

¹⁵ Cartt. 379, 380, 381, 422.

come espressione di un ideale di vita parsimonioso e spartano, fu fortemente avverso alla zoofilia di marca inglese, fondata com'era sul riconoscimento dell'altro e sulla pietà per l'essere indifeso, tacciata da sentimentalismo da donnette isteriche. E non a caso nel 1931 la presa di posizione dell'autorità è decisa e severa, seppure per certi versi comprensibile, di fronte alla propaganda anti-vaccino per le truppe in Africa orientale, da parte di un opuscolo antivivisezionista *Pietà e giustizia*¹⁶.

Siamo dunque ben lontani dall'attuale consapevolezza animalista dell'australiano Singer o dell'americano Regan, che, pur su basi filosofiche diverse, fondano la loro ideologia sul valore in sé dell'animale non umano, sulla sua capacità di soffrire, sul suo essere persona, giungendo a parlare per esso di ciò che per secoli è stato esclusivo appannaggio degli uomini: l'essere depositario di diritti¹⁷.

Un punto di vista di accomunamento e fratellanza che in Occidente, a differenza di quanto riscontriamo in grandi correnti del pensiero orientale, come il buddismo, è sicuramente minoritario, prerogativa di qualche "anima bella" come il poeta Shelley, di qualche esile filone culturale di impostazione francescana, ereticale o anarchica, o di talune non predominanti posizioni filosofiche, come avviene nell'utilitarismo di Stuart Mill; e come non citare in questo contesto i due nobili contributi tolstoiani *Il primo gradino*, saggio sull'etica vegetariana, e *Contro la caccia?*¹⁸

¹⁶ AS MI, *Gabinetto di Prefettura, Serie I*, cart. 379.

¹⁷ P. SINGER, *Liberazione animale*. Milano, Mondadori, 1991; P. SINGER (a cura di), *In difesa degli animali*, Roma, Lucarini, 1987; T. REGAN, *I diritti animali*. Milano, Garzanti, 1990. In Italia ha affrontato la problematica animalista S. CASTIGNONE, che ha curato il volume *I diritti degli animali. Prospettive bioetiche e giuridiche*. Bologna, Il Mulino, 1985. A tematiche animaliste è dedicata anche «Etica e animali», rivista edita a Milano.

¹⁸ A partire dagli anni '70, tuttavia, le problematiche concernenti il rapporto dell'uomo con gli animali non umani, e le relative implicanze etiche, non identificabili *tout court* con quelle ecologiche, ancorché ad esse connesse, hanno assunto sempre maggiore rilievo nel dibattito culturale e nello stesso sentire collettivo. Si vedano a questo proposito i lavori citati alla nota 18. Sono così sorte in particolare in America, ma anche in Europa, diverse associazioni animaliste ed è fiorita una vivace pubblicistica, a carattere periodico o saggistico. A puro titolo di esempio, si rammentano alcuni interventi prodottisi in Italia in campo cattolico. Tra questi, i tentativi di BRUNA D'AGUI di una lettura biblica meno antropocentrica rispetto a quella usuale: *Animali "mea culpa". Gli animali nella dimensione divina. Genesi*. Roma, Tipolitografia Editrice Sallustiana, s.d.; *Ma, in principio, non fu così (Gli animali nella dimensione divina. Nuovo testamento)*. Roma, Tipolitografia Editrice Sallustiana, 1986. E ancora: N. FABBRETTI, *Caro uomo. Lettere degli animali*. Cinisello Balsamo (Milano), Edizioni Paoline, 1988; M. CANCIANI, *Nell'arca di Noè. Religioni e animali*. Vigodarzere (Padova), Edizioni Carroccio, 1990. Non più che un cenno, in questa sede, alla portata in campo scientifico del mancato affermarsi in Occidente del punto di vista della considerazione interspecifica. La concezione meccanicistica di stampo cartesia-

Ma nelle cartelle che ho esaminato non troviamo soltanto questa pur compromissoria buona disposizione per gli animali, ma anche il solito campionario degli orrori, come l'accecamento di piccioni e il tiro al passero. Tristissimo tra tutti, l'episodio dei due tori massacrati all'Arena di Milano – così un laconico bollettino della Questura – davanti a duemila persone il 1° luglio del '23, in barba alla legge 611/1913, che vietava, e a quanto mi risulta vieta ancor oggi, spettacoli che comportino strazio di animali, e ad un articolo del codice penale. Il tutto dopo un penoso tira e molla per portare sotto i nostri cieli uno spettacolo tanto barbaro quanto estraneo alla nostra cultura¹⁹. A noi, dopo tanti anni, non resta che rallegrarci che il degno intrattenimento non abbia attecchito nella cerchia dei navigli e che il cielo lombardo possa stendersi ancora sull'Arena bello, quando è bello, e soprattutto pacifico.

Ma proprio tra queste carte a volte drammatiche troviamo pure qualcosa di cui sorridere. Un'anonima grafia, probabilmente femminile, indirizza al prefetto di Milano, il 25 maggio del 1928, un accorato appello perché i «poveri piccioni non siano maltrattati» e non si faccia mancare loro il cibo. Le povere bestiole «*antirizzit[e]* dal freddo, dalla fame e pauros[e]», fanno proprio pietà e sembrano cercare l'aiuto dei loro protettori²⁰. Ed io, a costo di essere considerata, come la vecchietta inglese, un'inguaribile sentimentalista, rassegnata ai tanti accidenti che mi vorranno lanciare le Soprintendenze per i beni architettonici, voglio chiudere queste note associandomi a questa voce gentile. Anche così, il chiuso mondo delle carte d'archivio ci parla, per il tramite di quanto più umano c'è, la scrittura, con le sue mille diverse e contraddittorie voci, dell'aperto mondo della natura.

no prevalsa nella biologia è inevitabilmente sfociata nella sperimentazione animale, praticata già dai dissettori secenteschi e sistematizzata dal francese Claude Bernard nell'Ottocento. Senza voler entrare nel merito dell'importanza delle acquisizioni scientifiche dovute all'uso dell'animale come oggetto da laboratorio, "strumento animato" per parafrasare Aristotele, mi piace citare il lavoro di due classici oppositori della sperimentazione animale, i quali adducono diverse e rilevanti motivazioni scientifiche al loro rifiuto: significative, in particolare, quelle riguardanti la non validità dell'animale come modello sperimentale rispetto all'organismo umano: H. RUESCH, *Imperatrice nuda*, nuova edizione ampliata con *Una piccola storia editoriale*, Roma, Civis, 1989 (precedenti edizioni italiane: Rizzoli, 1976 e Garzanti, 1977); P. CROCE, *Vivisezione o scienza. Una scelta*. Firenze, Movimento nazionale ecologico UNA, 1988. Al di là delle considerazioni scientifiche, resta comunque l'ineludibile problema delle valutazioni morali relative ad una pratica che infligge sofferenze, talvolta atroci, ad altri esseri senzienti.

¹⁹ AS MI, *Gabinetto di Prefettura, Serie I*, cart. 422.

²⁰ AS MI, *Gabinetto di Prefettura, Serie I*, cart. 379.

FRANCESCO MANZIONE

Carte d'archivio e memorie di vita vissuta

Vorrei iniziare questa mia breve relazione ricordando le parole pronunciate il 4 maggio del 1958 dall'ex presidente della Repubblica prof. Luigi Einaudi e dal prof. Pasquale Villani in occasione dell'inaugurazione del Centro Culturale dell'Archivio di Stato di Salerno, di cui è rimasta la memoria in un opuscolo pubblicato per l'occasione ¹.

Il prof. Einaudi, nella sua lezione dal titolo *Ricordi di archivio di uno studioso*, ad un certo punto dice: «nell'Archivio di Stato di Salerno – a quanto apprendo dal libro del Casse-
se ² – sono conservate grosse serie di protocolli notarili per periodi molto lunghi. Credo che il loro studio unitamente a quello dei libri catastali possa dare risultati notevoli» ³.

Lo stesso concetto fu ribadito dal prof. Pasquale Villani che, nella sua relazione sulle *Lotte per l'individualismo agrario in un comune del Mezzogiorno nel secolo XVIII*, riguardante il mio paese di origine, Eboli, metteva in risalto l'importanza degli studi di carattere economico su fonti come i catasti e i protocolli notarili, che «finalmente venivano tratti dall'oblio» ⁴.

Colpito da queste affermazioni e mosso più che altro dalla curiosità, con il supporto di due esperti ed anziani colleghi e della disponibilità nei miei riguardi del direttore di allora, iniziai ad “esplorare” i protocolli notarili del mio paese.

Nel momento in cui mi resi conto che effettivamente questa fonte era una delle più importanti per conoscere la società locale nei suoi vari aspetti, la curiosità si trasformò in passione, tanto che decisi di “battere a tappeto” tutti i protocolli notarili di Eboli.

Quando abbiamo deciso di organizzare una mostra ed un convegno sugli animali, avevo già a disposizione sull'argomento una ricca messe di appunti “notarili”, raccolti

¹ *L'attività del Centro culturale*, Pubblicazioni dell'Archivio di Stato di Salerno, V, Salerno 1958.

² L. CASSESE (a cura di), *Guida storica dell'Archivio di Stato di Salerno*, Salerno, Tip. G. Reggiani, 1957.

³ *L'attività del Centro culturale*, cit., p. 16.

⁴ *Ibid*, p. 24.

nel corso degli anni. Questi documenti forniscono preziose testimonianze sulla presenza di animali, sia selvatici che da allevamento e da lavoro, su un territorio abbastanza esteso come la Piana de Sele e dell'incidenza che alcuni di essi hanno avuto sullo sviluppo di questo territorio, in funzione del loro utilizzo sia per l'alimentazione, sia per il lavoro dei campi, sia per il trasporto di prodotti come il legname proveniente dal taglio degli innumerevoli boschi di frassino, ontano e querce, che abbondavano nella zona.

La lettura degli atti mi ha riportato alla mente le esperienze personali avute con alcuni di questi animali, in particolare con i muli e le bufale. Ho avuto occasione di conoscere bene i primi durante il servizio militare, svolto nelle truppe alpine, e nel corso di frequenti passeggiate sui monti Picentini. Ho avuto invece contatti con le bufale in alcune fasi della mia vita lavorativa.

I muli, che a volte superavano i cinque quintali di peso, dotati di una forza e di una resistenza eccezionali, erano capaci di trasportare per ore e con disinvoltura su sentieri tortuosi e con forte pendenza carichi di quasi due quintali, ma quello che più colpiva era il rapporto di amicizia che man mano s'instaurava con il conducente, l'alpino a cui veniva affidato il mulo, che durante le marce, nei momenti di maggior fatica ed in condizioni atmosferiche talora proibitive, sussurrava quasi ininterrottamente all'orecchio dell'animale, chiamandolo per nome, parole d'incoraggiamento; la stessa cosa ancora oggi fanno i boscaioli, quando il mulo trasporta la legna dal luogo di carico a quello di raccolta, che si trova più a valle, zigzagando per sentieri ripidissimi da lui stesso tracciati con il ripetuto calpestio del terreno, e, una volta scaricata la legna, risale da solo per il medesimo sentiero, chiamato dal boscaiolo. Ma il contributo più importante che il mulo ha dato all'uomo è stato quello del suo utilizzo, durante le varie carestie, per il trasporto a dorso di derrate alimentari, soprattutto grano, da zone lontane e in tempi relativamente brevi, percorrendo vecchie "mulattiere" o sentieri per la transumanza, che erano vere e proprie scorciatoie rispetto alle strade, in modo da ridurre le ore di percorrenza. Durante la carestia del 1590, ad esempio, il procuratore del duca di Eboli, per consentire l'approvvigionamento della popolazione, stipulò un contratto con due mulattieri per far «carriare con loro muli tomola sexcento de grano dallo castello dello Postiglione dentro la terra de Eboli»⁵.

Il bufalo è l'altro animale che ho avuto modo di conoscere, sia per motivi di lavoro, sia grazie ad una lunga tradizione familiare di impegno nell'attività di trasformazione del latte, iniziata dai miei antenati e che tuttora viene portata avanti. Durante il mio lavoro di raccoglitore di latte, svolto a cavallo tra gli anni Sessanta e Settanta, ho avuto modo, giungendo alle prime luci dell'alba nella masseria di bufale al momento della

⁵ AS SA, *Protocolli notarili del distretto di Salerno*, b. 2553, a. 1590, notaio Giovan Vincenzo di Diera di Eboli.

mungitura, di assistere ad un antico quanto affascinante rituale, che ancora oggi in alcune rarissime masserie viene praticato, cioè la *chiama delle bufale* per la mungitura.

Ed è proprio a quest'esperienza giovanile che è andato il mio pensiero nel leggere l'*Inventario d'animali bufalini consegnati dall'Eccellentissimo Duca delle Serre alli Signori Dottori Domenico Antonio e Gioacchino de Galardo e Giovanni Battista de Cristofaro*⁶, redatto il 18 febbraio 1701, che riporta con pignoleria i pittoreschi nomi delle bufale, la cui conoscenza era indispensabile per la gestione della mandria. Il *massaro di bufale*, che aveva il compito di coordinare tutte le attività inerenti al buon funzionamento della masseria, al momento della mungitura, che avveniva di solito sul far del giorno, assistito dai bufalari, chiamava le bufale con il nome che era stato loro assegnato, ripetendolo come una nenia; intanto dal branco, che nel frattempo si era radunato nel *procoio*, un recinto prossimo al luogo della mungitura, si staccava la bufala chiamata per essere munta. Il *massaro* faceva attenzione a non svuotarle interamente le mammelle, poiché il latte rimasto doveva servire per la poppata del vitello.

Questo animale, che ha trovato nella Piana del Sele un habitat idoneo alle sue caratteristiche, ha favorito lo sviluppo di una fiorente attività, legata alla trasformazione del suo latte, che ancora oggi resta una delle maggiori risorse economiche di questa zona. Attività plurisecolare, suffragata da un imponente numero di documenti che quasi ininterrottamente si susseguono dal XVI secolo in poi e che riguardano contratti di fitto di masserie di bufale, con annessi inventari, nonché atti di acquisto di prodotti caseari tipici della zona, quali le *provole affumicate*, i *butirri*, i *casicavalli* e il *caso-ricotta* (nomi tramandati dalle antiche scritture, ma ancora oggi in uso), che venivano portati a Salerno con carri e di lì a Napoli con imbarcazioni.

Di altri animali, di cui vi è testimonianza nelle carte d'Archivio, non è possibile avere alcuna esperienza diretta, in quanto estinti. È questo il caso dei daini, così numerosi nella reale tenuta di Persano nella seconda metà del Settecento da sconfinare nelle terre limitrofe, distruggendo i pascoli e provocando la morte per fame di vari animali di allevamento⁷. Ed ancora: alcuni toponimi – Cervati, Cervialto, Valle del Tasso, Tempa dello Storione, ecc. – rintracciati sia nei rogiti notarili che nei catasti onciario e murattiano, lasciano intuire la presenza di una fauna di cui ormai non vi è più traccia.

⁶ AS SA, *Protocolli notarili del distretto di Salerno*, b. 2637, a. 1701, notaio Rocco de Antola di Eboli.

⁷ AS SA, *Protocolli notarili del distretto di Salerno*, b. 2337, a. 1773, notaio Pasquale La Francesca di Eboli.

Appendice documentaria

Eboli, 9 febbraio 1533

Il nobile Cicco de Forgione di Eboli protesta contro Jesomundo de Stefanino, doganiere della terra di Eboli, per il maltrattamento di un cavallo.

AS SA, *Protocolli notarili del distretto di Salerno*, b. 2515, a. 1533, notaio Giovanni Pietro de Forgione di Eboli.

Protestatio cum requisitione facta per nobilem Cicchum de Forgione de Ebolo, Jesomundo de Stefanino de dicta terra, dohanerio dohanam magnam terre Eboli presenti etc. et contra alios eidem socios absentes tamquam presentes (...)

Die nono mensis februarij VI indictione 1533 Eboli coram Macteus de Forgione de Ebolo ad contractus iudice: presentibus domno Joanne Donato de Florencia, Marco Antonio Cesario, domno Joanne Paulo de Salerno et Petro de Juliano de Ebolo testibus.

(...) predicto die in nostri presentia personaliter constitutus dictus Cicchus protestat (...) contra dictum Jesomundum presentem etc. et alios eidem socios absentes tamquam presentes, in vulgari sermone modo infrascripto videlicet: magnifico Jesomundo vuj sapiti como l'altro di mi consignastino uno cavallo scaduto alla dohana che de vuj dicitj de pilo liardo con pacto che jo li havesse facto lle spese et (...), et de pò quoncumque venia lo patrone ingello havissimo restituito al decto patrone et havendo morto dicto cavallo jo non fosse stato tenuto in cosa alcuna: et perché jo ho gubernato ben decto cavallo, et al presente li venuta una infirmità de modo ch'è cascato in terra et non se po' ergere et stà stiso in piedi la Starcza de Eboli per tanto jo vi faczo intendere como decto cavallo stà stiso in decto loco et stà multo triste che villo debiatj andare ad piglyare et gubernarvilo ad modo vostro che Jo adesso non minde posso fruire secondo li dectj pactj, non intendo con decto cavallo intorno meterminenge più: Et accascando alcuna cosa in decto cavallo non sia impotato ad me et cossi vi notifico et requedo omni meliori modo et presente decto Jesomundo et dicente che lo decto Cicho li debia dare lo dicto cavallo sano como li lo ho dato perché ipso lo ha fatigato et carriato sterpuni et postoli piso insopportabile per questo si lo dicto cavallo sta male è per causa et defetto vostro, presente dicto Cicho et dicente ut supra: omnibus omnibus et eorum singulis etc. et requisiverunt nos et unde ad futuram rej memoria etc.

Eboli, 28 gennaio 1590

Bartolomeo de Gugliuctio e Cataldo Ferraro di Eboli promettono a don Giovanni Paolo Musso, procuratore del duca di Eboli, di trasportare con i muli, per tutto il mese di febbraio, seicento tomoli di grano dal castello di Postiglione ad Eboli.

AS SA, *Protocolli notarili del distretto di Salerno*, b. 2553, a. 1590, notaio Giovan Vincenzo di Diera di Eboli.

Pro Excellente domno Joanne Paulo Musso agente et procuratore illustrissimi domni Ducis Eboli cum Bartolomeo de Gugliuctio, et Cataldo Ferraro de Ebolo in solidum.

Die vigesimo octavo mensis januarii 3^a inditione 1590, Eboli. Coram Joanne Antonio Cito Iudice, presentibus magnificus domnus Lutio de Novellis, Bartolomeo de Abinente, Jacopo Anto-

nio de Saccho, Petro de (...) et Joanne Leunardo de Petrutiis de Ebolo testibus. In predicto die in nostri presentia personaliter constituti predicti Bartolomeus, et Cataldus, sponte coram nobis cum meliori via et non vi et promisit insolidi sollepnis stipulatione dicto domno Joanne Paulo quo supra nominato presentes, de carriare con loro muli tomola sexcento de grano dallo castello dello Postiglione dentro la terra de Eboli et propri verso lo magazzino (...) de Santo Petro, et inqumenciateno da domani ad carriar et non levar mano itaque per llo mese de febraro proximo futuro hanno complite de carriar tutte lle preditte tomola seicento et versa vice predictus domnus Joannes Paulus ut supra nominato sponte promisit dare eiusdem Bartolomeo et Cataldo per la caricatura ad ragione de grana dece et mezo per qualsivoglia tomola di per di, servendo pagando, itachè complite faranno de carriar dette tomola seicento sia integralmente ad essi Batolomeo et Cataldo sotesfarlo de detta carriatura, item fuit actum che manchandonno ditti Bartolomeo et Cataldo de carriar detta quantità de grano allo tempo preditto che sia licito a lo detto Joanne Paulo quella de far carriar da altri ...

Eboli, 31 luglio 1614

Il magnifico Giovanni Giacomo de Lustria, maestro maniscalco di Eboli, dichiara di aver visitato un cavallo stornello di Decio Corcione, che presentava tracce di maltrattamenti e che era *tutto strangosciato*, raccomandando, per evitare la morte dell'animale, di curarlo per molti giorni con medicamenti necessari e riposo assoluto.

AS SA, *Protocolli notarili del distretto di Salerno*, b. 2591, a. 1614, notaio Giuseppe Vassallo di Eboli

Declaratio ad futuram rei memoriam fatta per magnificum Joannem Iacobum de Lustria, magistrum maniscalcum, de Ebolo ad requisitionem Joannis Corcione dittae terrae presenti.

Die ultimo mensis julii 1614 Eboli coram notario Petro Vassallo de Ebolo ad contractus iudice, presentibus Nicolao Antonio, et U.I.D. Jacobo Antonio de Jacobutiis, et Josephi de Campanea testibus.

In predicto die, in nostri presentia, personaliter constitutus magnificus Joannes Iacobus de Lustria, magister maniscalcus, sponte coram nobis, et in presentia supradittis Joannis declaravit cum iuramento modo infrascripto videlicet: Come hiersera trenta del presente lo preditto Gianni li portò uno suo cavallo stornello, con llo merco de Decio Corcione, molto maltrattato con una presa sotto lli regnuni alla banna destra, tutto strangosciato, et con uno ciamoiro, quale disse che li era stato allora ritornato dallo nepote de Giuseppe Basile, mastro de atti della Corte d'Evoli; al quale Gioseppe disse esso Gioanni che ce lo havea allegato per dui di, et dopoi ci lo ha mandato cinque di dopoi, quale cavallo passa pericolo morire, che non si può faticare si bene sanasse per molti di, come per esperienza si vederà, et bisogna darli medicamenti necessari, et cossi cum juramento declara omni meliori modo etc., quibus omnibus etc. et requisivit nos etc. unde.

Eboli, 10 ottobre 1616

Daniele e Giovanni Ferraro di Eboli vendono a Giacomo de Arminia di Eboli, che acquista anche a nome dei fratelli Tommaso, Giuseppe e Carlo, una masseria di pecore composta da 1640 capi.

AS SA, *Protocolli notarili del distretto di Salerno*, b. 2591, a. 1616, notaio Giuseppe Vassallo di Eboli

Pro Jacobo de Arminia de Eboli stipulante tam pro se, pro nomine et pro parte Thome, et Josephi de Arminio eius fratrum Carlum pro quibus de rato promisit. Cum Daniele et Joanne Ferraro fratribus carnalibus dicte terre in solidum presentibus.

Eodem retrodetto die decimo mensis octobris 1616 Eboli coram Michaelle delle Donne de Ebolo ad contractum iudice, presentibus Donato de Cristofaro, Joanne Paulo Musso, Berardino, Vincentio, et Andrea Sciò Sciò, Marco Pisano, Francesco Antonio Carrario, Vincentio Marra, Gaspare Sproviero, et Francesco Sciò Sciò dictae terrae testibus.

De predicto die in nostri presentia personaliter constituti supradicti Danieli, et Joannes fratres carnales sponte coram nobis non vi devenerunt, et confessi fuerunt se ipsos in solidi teneri, fare (...) dari debere ditto Jacobo presente ducatos mille ducentum triginta de carolenis, et sunt recipiti pro venditione, alienatione et consignatione medietatis massarie pecudum ientilium ipsius Iacobi, et in unum consistentis in pecudibus numero mille sexcentum quatragesima inter mares, et feminas parvas et magnas, nec non medietatis omnium canium et stilorum dicte massarie pecudum preter de lo caccavo pro comuni et indiviso cum alia medietate cum ipsis Iacobo et fratribus ad rajonem carolenorum quindecim pro quolibet pecuda una conta tutte, quam medietatem massarie pecudum ientilium, canuum, et stilorom ditte massarie uti inventariata (...)

Eboli, 11 marzo 1617

Andrea Gibone di Eboli promette a Francesco de Cheche di Pettorano, provincia dell'Aquila, di trasportare con quattro carri tirati da sedici buoi duecento canne di legno di ontano e frassino dal luogo detto Volta di Corrado fino alla marina.

AS SA, *Protocolli notarili del distretto di Salerno*, b. 2591, a. 1617, notaio Giuseppe Vassallo di Eboli

Promissio facta per Andreas Gibone de Ebolo, Francisco de Checha de Pettorano presenti.

Die undecimo mensis martii 1617 Eboli coram Petro Vassallo de Ebolo ad contractus iudice, presentibus Joanne Vincentio de Rinaldo, Horatio de Malena, Joanne Antonio Corcione, Scipione de Clario, et Vincentio Morra dicte terre testibus.

Et predicto die in nostri presentia personaliter constitutus supradictus Andreas coram nobis non vi promisit et convenierit predicto Francesco presenti, far tirare dalli suoi garzoni con quattro carra et sidici bovi canne docento de legne de altano et flasso dal porto della Volta de Corrado, et portarle alla marina a caricamento de barche, quale legne portate serando nel loco predicto della marina se habiano da accandare alla predicta marina per li accandatori della Regia Zecca ad spese de esso Francisco con chè detta accandatura habbia da essere cinque palmi da avante, et da dietro quanto corre, il tutto per preczo, et a ragione de grana venti cinque la canna de dette legne pronte alla predicta marina ut supra, et lo preczo che pigliarà detto tiro promette detto Francesco dare, et

pagare a detto Andrea, servendo pagando, ita che finito serà de fare detto tiro habbia da essere detto Andrea integramente pagato, et satisfatto intro la terra d'Evoli in pace (...) del quale tiro detto Andrea declara averne receuta da detto Francesco docati quindeci (...) et mancando detto Andrea de fare detto tiro nelli tempi che sia lecito a detto Francesco pigliar altri a far fare lo detto tiro et servitio a tutti danni, spese et interesse de esso Andrea (...) quale tiro promette detto Andrea incominciare a farlo fare dal primo de aprile proximo, et non levar mano insino a tanto che con effetto non serando finite de cacciare, ita che per tutto detto mese de aprile siano dette legne finite de cacciare nel loco predetto della marina a caricaturo de barcha (...)

Eboli, 22 novembre 1618

Francesco di Nella protesta contro il capitano Annibale de la Calce per aver provocato la caduta in una pozzanghera, colma d'acqua, di un suo cavallo nel luogo detto Scorziello di Eboli.

AS SA, *Protocolli notarili del distretto di Salerno*, b. 2605, a. 1618, notaio Francesco Ritio di Eboli

Requisitio cum protestatione fatta per Franciscus de Nella de Ebulo contra capitaneus Anibalem de la Calce absentem.

Die vigesimo secundo novembris 1618, Eboli coram Ioanne Antonio Vellico ad contractus iudice, presentibus Donato Antonio de Cenna, Petro Milone, Petro Caloyra, et Cesare Vellico ditte terre testibus.

Verba requisitionis et protestationis sunt: Capitaneo Aniballe perchè come sapete mercodì tridici del presente ve allogai il mio cavallo per andare a Santo Nicola territorio d'Evoli per grana venticinque, et volendono andare contro il patto all'Acquivivo passativo per lo Scorziello, dove volendo bere il cavallo essendovo sopra di esso, si fangò, et entrò tanto dentro dello fangho che s'impollò a tempo che lo potevino fare tornare indietro con la briglia che teneva in mano per il che vi fu necessario scendere da detto cavallo, et fare tirare detto cavallo da dentro detto fangho da li bovi, quale tirato fora di detto fangho per lo travaglio che hebbe et freddo che pigliò per detta acqua, et fangho dove era impollato, per revenirlo per stare morto li facestino fare fuoco et tutto se scaldò alla schena et avendolo reportato al mastro per farlo governare da di in di va peggiorando et dubito che non se mora per la causa predetta pertanto ve requedo che dobbiate fare governare a vostre spese cavallo, protestandone contro di voi che stà detto cavallo a vostro risico e pericolo et del prezzo de detto cavallo quale me costò docati trentasei una con tutti altri danni (...) Il Capitano Aniballe delli Calci replica e dice che non è verosimile che esso come pratico che ha tenuto cavalli suoi propri alla stalla, et è andato in volta con il cavallo de detto Francesco havesso volute entrare in fangho per sommergere, et derropare detto cavallo mentre esso era di sopra, che tanto quanto havrebbe fatto, quanto havesso voluto variare la vita sua, che mentre detto cavallo era molto retraziato, assetato, et maltrattato vedendo l'acqua subito se diede a detta acqua, et havendo visto esso replicante che detto cavallo dentro dett'acqua avesse potuto patere usò li atti di carità in fare ogni diligenza et farlo uscire fuori, con farli fare fuoco et governarlo di mano propria et altri ben trattamenti fatti (...)

Eboli, 18 febbraio 1701

Don Giacomo de Rossi, duca di Serre, consegna ai magnifici U.I.D (*utriusque iuris docto-*

res) Domenico Antonio e Gioacchino de Galardo e Giovanni Battista de Cristofaro di Eboli, una masseria, posta nel luogo detto Persano, composta di 125 *bufale figliate*, 113 *bufale sterpe* [bufale che non avevano ancora avuto figli], 64 *genche terzagne* [bufale di tre anni], 103 *annutoli mascoli e femine* [vitellini fino a tre anni maschi e femmine] e 152 *assicaticci mascoli e femine* [vitelli svezzati maschi e femmine], il tutto per un valore di 7692 ducati, 2 tari e 10 grana.

AS SA, *Protocolli notarili del distretto di Salerno*, b. 2637, a. 1701, notaio Rocco de Antola di Eboli

Consignatio masserie pro U.I.D. Joanne Baptista Cristofaro, et Dominico Antonio, ac clerico Joachim Galardo ab Excellentissimo domno Duce Serrarum.

Die decima octava mensis februarii, non inditione millesimo septingentesimo primo in terra Serrarum, in nostri presentia constitutus Excellentissimus domnus don Iacobus de Rossi, Dux Serrarum agens ad infrascripta omnia pro se, suisque heredibus, et successoribus, ex una parte. Et magnifici U.I.D. Dominicus Antonius Galardo, Joachim, et U.I.D. Joanne Baptista de Cristofaro terre Eboli, agentes similiter, et intervenientes ad infrascripta omnia, pro se ipsis, et quolibet ipsorum insolidum, eorumque heredibus, et successoribus ex parte altera.

Prefate partes, et quolibet ipsarum sponte asseruerunt pariter coram nobis, sub die quarto mensis aprilis elapsi anni 1700 fuisse inter ipsas partes stipulatum instrumentum conventionis manu magnifici notarii Caroli de Blasio de Neapoli, tenori sequentis, inseretur.

Et quia inter alia in detto preinteso instrumento contenta fecit conventionem in vulgari sermone, pro faciliiori facti intelligentia: che detto signor Duca havesse dovuto consegnare, fare consegnare la sopradetta massaria di bufale descritta in detto preinteso istrumento a detti dottor Domenico Antonio, Gioacchino, e dottor Giovanni Battista alli principi di novembre di detto prossimo anno nelli medesimi territori del Feudo di Persano, et a tempo di detta consegna s'havesse dovuto per futura caotela d'ambe le parti, fare prima l'inventario di tutte le quantità, e qualità d'animali bufalini, et ogni altra cosa che detti compratori riceveranno e poi nell'istesso atto obligarsi li detti compratori in forma valida per pubblico istrumento al pagamento de lo prezzo di detti animali (...) il prezzo delli suddetti animali ascende alla somma di di ducati settemila seicento novantadue, tari due, e grana dieci (...)

Inventario d'animali bufalini consegnati dall'Eccellentissimo Duca delle Serre alli Signori Dottori Domenico Antonio e Gioacchino de Galardo e Giovanni Battista de Cristofaro videlicet:

Pellegrina, Aurecchie pennule, Mont'a cavallo, Bellavista, Mansolella, Cafiola, Paesana, Spetiale, Paganella, Mariola, Cannafilata, Fiore de Puglia, Tavernara, Calabrese, Apre ca' ti è utile, Sopra a lo banco, Vottafuoco, Purposella, Cima di viento, Marinella, Bona sciorta, Belfatta, Viene matino, Coratina, Famme carizzi, Portaguadagno, Spacca la mira, Annuccia, Primoteca, Cotrumella, Piccerella, Scrivana, Jamo allo scanno, Bellorisguardo, Famme no piacere, Tocca la cascia, Quatragnola, Cannafilata, Prima dell'altri, Auza lo pede, Mitte la sella, Leccapiatti, Polisena, Negruccia, Carmosina, Bona sciorta, Nuargentata, Sciacqualatte chena, Colerica, Bellopaese, Corcia, Terragnola, Zainetta, Palommella, Tribunale, Parlavascio, Cappuccina, Carrica la nave, Belluccia, Arranca la spada, Margarita, Caratenuta, Acqua fresca, Viente di terra, Malavernata, Scavarella, Fa la cucina, Fa la nzalata, Venetia, Poche parole, Alza la testa, Famme luce, Carranella, Genovese, Corvina, Zenna con un

occhio, Zappa la notte, Che vai facendo, Poco frutto, Sarachella, Nolovolere, Passannante, Co-
stanza, Scassapantani, Verdeoliva, Piccirella, Poco penziero, Cerva, Maiorana, Soprana, Riposata,
Porta l'entrate, Bellafigliola, Comanda massaro, Corno pizzuta, Fa la giustizia, Duchessa, Dam-
me no vaso, Paga l'alagio, Cannia, Barbuta, Jancolella, Tira lo nzerto, Arma ncampagna, Aucellina,
Scassa carrozza, Jamo a la guerra, Colonna, Votta e camina, Allegra, Vasciolella, Coppola, Jamo a
trasire, Malacera, Selvaggiora, Occho zenta, Porta li guanti, Famme lo canto, Cornacchiola, Sotta-
coppa, Calantrella, Pelata, Pignatella, Passagiera, Bonafurtuna, Bella paruta, Ruffiana, Liardella,
Fammel'imbasciata, Passlomare, Falconera, Sona l'arpa, Ciminera, Catarina, Barletta, Primavera,
Pennacchiera, Corri in poppa, Roina, Amica de previte, Pesciacantosta, Riscignola, Ruzzulella, Basi-
licata, Antonella, Porta la cesta, Spatarella, Torre à mare, Futti la Vecchia, Perna, Muzzarella, Ciomma,
Carluccia, Ferma li passi, Cocozzella, Dove si stata, Puttanella, Manca à tene, Fa la cartella, Fa la facen-
na, Siervi curti, Tolla, Gabba la mostra, Salernitana, Porta li frutti, Solarina, Tieni quando hai, Vipera,
Zitella, Scampa morte, Capelluta, Apre la porta, Mezzacoda, Viene ti corca, Sprovera, Molinara, Nganna
lo niglio, Aspettame all'urno, Paga la fida, Vota lo spito, Diana, Auza la pettola, Cuorno vascio,
Porta lettere, Anna, Fa la moneta, Panettera, Bellapresenza, Bellapatrona, Guarnita, Jamo a la scola,
Pecorella, Auza la vela, Amorosa, Allo giardino, Calamita, Consigliera, Napolitana, Locretia, Trema
la terra, Biondicapilli, Zengara, Maruchella, Scopa lo varco, Cartabianca, Sierve lo mese, Signorella,
Biancopietto, Lavi li panni, Vicenza, Malvasia, Antonia, Auza la voce, Chianuta, Gioca da largo, Curre
la posta, Longa di schiena, Inchi la tina, Rosa, Quanto si bella, Biancopane, Sona la tromma, Vitto-
ria, Chiusula, Fiore di spine, Curreme in chiano, Abbundanzia, Jamo a la marina, Montagnola, Teresa,
Giuliozza, Laura, Cecatella, Guardam'atuorno.

Eboli, 25 luglio 1729

Berniero Verdone, massaro di bufale degli affittatori della difesa del Barrizzo, dichiara che negli anni 1728 e 1729, per la mancanza di fieno e per la grande siccità, sono morte più centinaia di animali, affetti anche dal morbo detto *barbone*.

AS SA, *Protocolli notarili del distretto di Salerno*, b. 2675, a. 1729, notaio Donato Sabiola di Eboli

Eodem retropredicto die, vigesimo quinto mensis Iulii, septime inditionis, millesimo, septin-
centesimo, vigesimo nono, Eboli etc. de licentia ob festum Divi Iacobi Apostoli.

Nella nostra presenza personalmente costituito Berniero Verdone di questa predetta terra d'Evo-
li, massaro di bufale, e presentemente alli servizi delli signori affittatori della difesa del Barrizzo,
il quale spontaneamente, in presenza nostra, non per forza, e per ogni migliore via, cum giura-
mento tactis scripturis, ha dichiarato, et in veritatis testimonium hanno attestato, come sa benis-
simo che l'anno passato 1728 per le continue piogge per più mesi, e di quest'anno 1729 per le
tante acque cadute dal cielo, la difesa del Barrizzo si è mantenuta sempre piena s'acqua, oltre il
fiume Sele per andare sempre gonfio, l'ave inondata, così nell'anno 1728, come nel corrente anno,
in modo tale, che l'erba si perdè tutta oltre della manganza del fieno, che per la seccità grande nella
primavera di dett'anno 1728 non si ferno fieni per la providenza dell'animali, per le quale cose,
non solamente non hanno fatte provole, ma anche sono morte più centinaia d'animali, oltre il
morbo barbone, dico, barbone accaduto in detta difesa nel corrente mese di giugno, che son morti
da ottanta annicchi, che per dette caose li suddetti affittatori hanno patito di danno più migliaia

di docati, si come anche nella defesa de' Ciuffi è accaduto il simile, così nell'anno mille, settecento vent'otto, come in quest'anno corrente, mille, settecento, ventinove mentre per dette malissimo annate, dico malissimo invernate le bufale ne meno sono venute prene per coprire il giusto numero la defesa del Barrizzo ...

Eboli, 24 febbraio 1766

Cosmo Cella, Tommaso e Francesco Buonocore e Crescenzo Chinese attestano che nel mese di gennaio, nella località Prato Grande, erano morti molti animali bufalini, della cui carne si erano appropriati numerosi cittadini di Eboli per sfamarsi nella cattiva stagione.

AS SA, *Protocolli notarili del distretto di Salerno*, b. 2689, a. 1766, notaio Biagio Elefante di Eboli

Attestatum pro don Carmino Antonio Avossa à Cosma Cella, Thoma Bonocore, Francisco Bonocore et Crescentio Chinese.

Die vigesima quarta mensis februarii decime quarte inditionis, millesimo septingentesimo sexagesimo sexto eboli. Costituiti nella presenza nostra Cosmo Cella, Tomaso Buonocore, Francesco Buonocore, Crescenzo Chinese, cittadini della terra d'Evoli, li quali spontaneamente, in presenza nostra, non per forza, ò inganno alcuno, ma in ogni miglior modo, e via con giuramento, tacti etc., dichiarano, ed attestano, e fanno publica fede di verità e per cautela del signor don Carminantonio Avossa della città di Salerno, affittuario della Badia di San Pietro Apostolo di questa suddetta terra d'Evoli, che oggi spetta, ed appartiene alla venerabile Congregazione e Real Seminario della Sacra Famiglia di Gesù Cristo detta de' Cinesi, eretta nella città di Napoli, qualmente essi costituiti sanno benissimo che sotto il giorno dell'undici del prossimo scorso mese di gennaro di questo corrente anno mille, settecento sessanta sei, per la publica voce, e fama, che in detto tempo correva, che nel Prato Grande, dell'Università d'Evoli, morivano molti animali bufalini del signor Carmiantonio Avossa, si portarono in essa difesa del Prato Grande, accompagnati con altri cittadini di detta terra d'Evoli, per provvedersi della carne di bufala degli animali morti, e che nell'atto morivano di esso signor Avossa per li cattivi tempi, che correivano d'acqua, neve, e freddo, e gionti in essa difesa del Prato videro, e osservarono gran quantità d'animali morti trà annuvoli, ed rannicchi bufalini, che da essi costituiti à richiesta de' foresi di detto signor Avossa aggiutorono à scorticare detti animali, morti, e trattenutosi lungo pezzo in essa difesa si providdero bastantemente della carne morticina sudetta, e nell'atto di partirsi dalla sudetta difesa giunsero altri loro paesani al numero vantaggioso, quali medesimamente aggiuntarono à scorticare detti animali, e providdero bastantemente ciascuno di essi della detta carne morticina, ed unitamente se ne ritirarono in Evoli, e dell'istesso modo accadde in più volte à fare detto viaggio in esso Prato Grande à providersi della carne sudetta ...

Eboli, 30 maggio 1770

Morte di Antonio Vecchione, calpestato da un cavallo, da lui selvaggiamente picchiato.
AS SA, *Protocolli notarili del distretto di Salerno*, b. 2691, a. 1770, notaio Biagio Elefante di Eboli

Die trigesima mensis maij. Tertiae inditionis millesimo septingentesimo septuagesimo Eboli. Costituita nella presenza nostra Rosa Borriello della terra della Villa Pazzigno, al presente in questa città d'Evoli, moglie del fù Antonio Vecchione di detta terra, la quale spontaneamente in presenza nostra, non per forza, o inganno alcuno, ma in ogni miglior modo, e via con giuramento tactis, dichiara, attesta, e fa pubblica fede di verità, qualmente detto suo marito Antonio Vecchione essendo stato mandato da Matteo Coppola di S. Giovanni à Teduccio, commorante in questa suddetta città d'Evoli, nella terra di Moliterno per guida del suo cavallo, che portava un passeggiere, che andava a detta terra di Moliterno con due matarazza, qual Coppola per le giornate, che vacava il detto Vecchione, si convenne alla ragione di carlini due al giorno, e le spese le faceva il detto passeggiere, e li carlini due si pagavano da esso Coppola, che fu verso l'undici del mese di maggio cadente 1770, e giunto che fu nella taverna di Zuppino per causa, che detto cavallo dovea passare colà l'acqua di Zuppino suddetto, il cavallo predetto non volendo passare detta acqua, esso Vecchione con un buon legno nelle mani tirò molte bastonate al detto cavallo per farlo passare l'acqua suddetta, e non volendo passare detta acqua con replicate bastonate, il medesimo capricciandosi passò l'acqua predetta, ed il suddetto passeggiere prima scivolcò e smontò da cavallo, e doppo caminato senza il passeggiere suddetto, il quale andò a piedi, e gionto, che fù ad una scoscesa poco distante dalla suddetta taverna di Zuppino, fermò detto cavallo per far cavalcare il detto passeggiere, esso Antonio disse: salite su il mio ginocchio dalla parte di dietro di esso cavallo, e nell'atto che il passeggiere suddetto voleva cavalcare impavoritosi il detto cavallo per causa di dette bastonate, ed il detto Vecchione cadde su il terreno alla rovescia ed il cavallo suddetto colle ciampe di dietro dide sopra il pettine del detto Vecchione, causa per la quale il medesimo Vecchione doppo due ore se né morì, e fu portato nel casale di Terranova a seppellire, casale della terra di Sicignano, qual fatto di cose la medesima Rosa Borriello unitamente con Giovanni Coppola, figlio di detto Matteo Coppola, sotto li 27 di detto mese di maggio havendolo saputo la disgrazia del detto suo marito unitamente in essa Taverna di Zuppino per vedere tal fatto come passava, e li furono detti dalle Gentì. Che colà dimoravano, ed osservato haveano la morte del detto defonto Antonio Vecchione d'esser seguita, nel modo e forma come sopra espresso, senza che il cavallo suddetto vi li avesse avuta causa alcuna. Quibus omnibus etc. unde etc. factum est. Presentibus : Regio ad contractus iudice magnifico Rosario Elefanti de Ebolo, testibus Orontio Capone, Michaele Angelo di Marino, et Berniero la Callosa dictae civitatis Eboli ad hoc.

Eboli, 18 gennaio 1771

I maniscalchi Nicola Elefanti e Salvatore Bernardo e Berniero La Porta, esperto d'animali, su incarico di don Giovanni Amedeo Ferrari, agente generale del principe Doria d'Angri, effettuano nel luogo detto Annunciata di Eboli il sezionamento di una vacca morta di proprietà del Duca e proveniente dalla Germania. I maniscalchi procedendo all'apertura del ventre dell'animale con l'ausilio di Gennaro Marano, esperto in quest'arte, notano tracce di sabbia di mare, quindi, passando ad esaminare la cistifellea, la milza e la vescica, osservano che la prima risulta talmente ingrossata da aver prodotto un travaso di fiele, la seconda è quasi putrida e la vescica è piena di sangue. Per questi motivi, alla fine di un vero e proprio consulto veterinario, deducono che la vacca, come

è accaduto altre volte ad animali simili, sia morta per male di fiele e di milza a causa dell'ingerimento di acqua frammista a sabbia.

AS SA, *Protocolli notarili distretto di Salerno*, b. 2691, a. 1771, notaio Biagio Elefante di Eboli

Die decima octava mensis Januarii millesimo septincentesimo septuagesimo primo, Eboli, et proprie in domo ubi dicitur l'Annunciata, extra moenia dicte civitatis Eboli.

A preghiere, ed istanze fatteci dal Dottor signor don Giovanni Amedeo Ferrari, Aggente generale in Evoli sudetto dell'Eccellentissimo Signor Principe d'Angri. Duca di detta Città, personalmente Noi infrascritto notaro, e giudice a contratti Vito Elefanti e testimoni specialmente chiamati all'infrascritto atto conficiendo Nicola Elefanti, Salvatore Bernardo maniscalchi, magnifico Antonio Gerardo, Berniero la Porta esperti d'animali, Domenico Genovese, Donato Giammarco, e Nicola Ardia massari di vacche, ci semo conferiti in detto luogo, ove abbiamo ritrovato una vacca recentemente morta, una proprio di quelle da poco tempo in qua la sudetta Eccellenza sua l'ha fatte venire dalla Germania, e vedendola così morta l'habbiamo stimada di farla aprire, e farne la sezione à fine di riconoscerne il male per cui sia morta; Ed infatti avendo ordinato a Gennaro Marano anche presente nel presente atto, che l'havesse aperta, il medesimo a tenore dell'arte ha fatto l'apertura: Ed in primo abbiamo ritrovato il ventre in parte debilitato, ed dissottigliato, ed usando diligenza dentro l'istesso ventre l'abbiamo ritrovato ripieno di sottilissima arena di mare, indi abbiamo osservato il fiele esser quello troppo travasato, e gonfio, in maniera che a nostro giudizio poteva essere di peso sopra tre quarti di rotolo, e passando poi alla milza abbiamo ritrovata quasi putrida: E passando finalmente ad osservare la vissica l'habbiamo ritrovata piena di sangue, onde giudicamo, e diamo il nostro parere, che la vacca presente, come tutte l'altre, che sono morte dello stesso male, sia accaduta la morte per le sudette caggioni pervenuti dall'abbondanza di detta arena di mare forbita coll'acqua, come ancora giudicamo, che havendo ritrovato così gonfio il fiele, e guasta la milza sudetta abbiamo giudicato, siccome giudicamo, che la morte della sudetta vacca, ed altre morte di detto animale si accaduta per male di fiele, e di milza: E ciò per l'espertezza, ed esperienza, che Noi sudetti ne abbiamo degl'altri animali di simile specie; onde così l'abbiamo giudicato per quanto a Noi sudetti l'esperienza, e l'espertezza ci ha dimostrato in simili mali, e con giuramento tactis etc. così hanno testificato; Quibus omnibus etc. unde etc. factum est etc.

Presentibus Regio ad contractum iudice magnifico Vito Elefanti de Ebolo, testibus magnifico Dottore fisico don Gerardo Landi, Sabbatho Vojaro, et Berniero Priore dicte civitatis Eboli ...

Eboli, 11 maggio 1773

Francesco de Sio, maestro maniscalco, e Antonio de Sio, allievo maniscalco, entrambi di Eboli, Gherardo Conella, maestro maniscalco di Salerno, Luca Sarno, capo chiuditore di siepi, Vito Scocozza, Francesco Antonio Barone, Biagio Paoletta, e Giuseppe Caggiano, tutti di Eboli, Matteo Cuccaro, Pietro Rizzo, Antonio Monaco e Rosario Rubano, chiuditore di siepi di Piaggine, e Giannantonio Balsamo, padrone di buoi di Eboli, dichiarano che in alcune difese di don Carminantonio Avossa di Salerno, rientranti nel miglio della circonferenza del Real Sito di Persano, nel quale era vietata la caccia,

sconfinavano i daini del Real Sito, il cui numero era cresciuto a dismisura, che, divorando l'erba e le ghiande, avevano provocato la morte per fame di molti animali da allevamento, come bufale, mucche e cavalli.

AS SA, *Protocolli notarili del distretto di Salerno*, b. 2337, a. 1773, notaio Pasquale La Francesca di Eboli

Die undecima mensis maj millesimi septincentesimi septuagesimi terti Eboli.

Costituti nella nostra presenza Francesco di Sio mastro maniscalco, ed Antonio di Sio discepolo di costui di questa suddetta città, e Gherardo Conella similmente mastro maniscalco della città di Salerno casato, e commorante in Evoli, e Luca Sarno capo chiuditore di siepi, Vito Scocozza, Francescantonio Barone, Biagio Paoletta, e Giuseppe Caggiano cittadini, e chiuditori di siepi in questa piana d'Evoli, e Matteo Cuccaro capo chiuditore, Pietro Rizzo, Antonio Monaco e Rosario Robano delle Piaggine sottane, al presente in Evoli e nella piana secondo il solito di ogni anno per causa di chiudere siepi, e Giannantonio Balsamo padronale di bovi similmente cittadino di Evoli, li quali sponte con giuramento asseriscono essi cittadini d'Evoli, come pratici della campagna di essa città, nella quale per vari loro affari, e secondo i di loro impieghi anno dovuto praticare, sanno perciò benissimo, come il magnifico don Carminantonio Avossa della città di Salerno da più anni, e dal presente ancora tiene in affitto varie difese per pascervi i suoi animali tutte circoscritte e contenute nel distretto, e circonferenza del miglio vietato di Persano da potersi sparare ad animali selvaggi, come sono la difesa del Macchione dell'Abbate Coccoli, delle Fiocche, della Verdesca, del Rosale de' Coventuali d'Evoli, e l'altra di don Antonio Novella, il Prato di S. Miele, quella dell'Ospedale d'Evoli, quella del Cerro del Barone di Clario, l'altra della Mensa Arcivescovile di Salerno, chiamata lo Staglione del Duca, quella detta del Macchione di Donatantonio Martucci, altra dello stesso nome delle Monache d'Evoli, la difesa del Capitolo di Campagna denominata crestarulo, ed Acqua de Pioppi, quella di Pierfavone, e Crestarulo dei Padri Cinesi, altra denominata la Casa Rossa di don Melchiorre Guerriero di Campagna, Piana dell'Ospedale di Viviani, Chiusa di San Marco all'Acqua de Pioppi, l'Acqua d'Auzano di San Bartolomeo d'Evoli, Santa Chiarella. Essendo cresciuto a dismisura la quantità deg'animali selvaggi, o siano Daini nella Regal caccia di Persano, s'immettono da quella nelle vicine Difese contenute nel vietato miglio, nelle qquali di giorno, e di notte divorano a truppe, pascendo dell'erba, e ghiande, perlocchè è venuta a mancare agl'animali, ed industrie di detto don Carminantonio Avossa, e nel passato rigido inverno maggiormente hanno sofferto la fame gli suddetti animali, essendo state divorata l'erba, e la ghianda dalli suddetti Daini, in guisa che fu costretto portarvi paglia, e fieno con somma spesa, ad oggetto di non far dell'intutto morir gli suoi animali, e non ostante la paglia, e fieno riposti pure son morti tra animali bufalini, vaccini, e giumentini, gran quantità. Ed in occasione di esser passati più delle volte per li descritti luoghi, e Difese, anno visto morte bufale, vacche, e giumente, scorticandosi da custodi, perdendo la carne, e siccome è corsa la publica voce, si fa il conto, che esso Carminantonio abbia perduto per mancanza di detta erba tra bufale, vacche, e giumente circa il numero di quattrocento ...

Eboli, 18 luglio 1785

Alla presenza di don Marco Ferrari, agente generale del principe Doria d'Angri, viene trascritto l'epitaffio esistente presso il fiume detto Battipaglia o Tusciano, con il quale era vietata la caccia nei feudi del principe senza la sua autorizzazione scritta.

AS SA, *Protocolli notarili del distretto di Salerno*, b. 2342, a. 1785, notaio Pasquale la Francesca di Eboli

Epitaphium prope pontem fluminis Tosciani seu Battipaglia.

A richieste fatteci per parte del sig. Marco Ferrari agente Generale in questo Stato di Evoli per Sua Eccellenza il signore Principe d'Angri, Duca d'Evoli sudetto, ci semo di persona conferiti nel luogo detto Battipaglia tenimento d' Evoli, ove giunti avemo ritrovato detto Signore don Marco il quale ha asserito avanti di noi per disimpegno di sua carica bisognarli copia in forma publica estratta dell'epitaffio colà esistente prossimo a quel ponte su de fiume detto Battipaglia, seu Toscano. Noi intanto conoscendo giusta la domanda per adempimento del nostro officio publico in presenza del magnifico Sabbato Pastorino Regio Giudice a contratti, dei signori don Plinio Denza dello Stato di Montecorvino, di Tomaso Ferraro d'Olevano, e di Marco Procaccio d'Evoli testimoni intervenuti al presente atto, a lettura di tutti si è proceduto all'estratta copia dell'Epitaffio sudetto quale è del tenore che segue: Carolus Dei Gratia Rex, ac Divino, favente clementia, Romanorum, Imperator sempre Augustus = Don Franciscus Maria Lanarius Miles U.I.D. Regius Consiliarius, et ad causam infrascriptam per Suam Regiam Maiestatem sive eiusdem Sacrum Regium Consilium iudex, et Commissarius specialiter Deputatus = Banno e comandamento d'ordine del Sacro Regio Consiglio, del Regio Consigliere signore don Francesco Maria Lanario commissario ad istanza dell'Illustre Don Giancarlo d'Oria Principe d'Angri, Duca d'Evoli, Conte di Capaccio, e Barone del Feudo di Lago piccolo, con il quale si ordina a tutte, e qualsivogliano persone di qualunque luogo, grado, e condizione si siano, che da oggi avanti non ardiscano, ne debbano ardire di andare a caccia nelli territori, tenimenti, e distretti delle suddette Città, e Feudi di Capaccio, Evoli, e Lago piccolo per qualsivoglia Caccia senza licenza in scriptis di detto Illustrissimo signor Principe, e ciò sotto pena di docati mille contro ogni ciascun Controveniente Fisco Regio e sotto altre pene ad arbitrio di detto Sacro Regio Consiglio, e Regio Signore Consigliere Commissario e il tutto servata la forma dell Decreti, e Provisioni spedite da detto Regio Signore Consigliere Commissario sotto li 6, e 14 febraro, 14 e 17 novembre di questo corrente anno 1730 nelle quali stà ordinato, che si ritrovino li Banni, in nome di detto Sacro Regio Consiglio, e detto Regio Signore Commissario sotto le pene sudette e che quelli si descrivino da parola a parola, e si affiggano nelle Pietre Marme per futura memoria, siccome dalli atti del Sacro Regio Consiglio presso lo scrivano Gennaro Montanini: Tanto si faccia alia et Datum Nespoli die nono mensis decembris 1730 = Januariu Montaninus scriba Sacro Regio Consilio = Banno come sopra = Con che ciò seguito detto Signore don Marco nel nome predetto per futura memoria di tutto, e quanto nell'epitaffio predetto ratrovasi notato, e descritto, e per quanto tocca l'interesse di detto Eccellentissimo Signor Principe ha richiesto noi a formarne il presente atto, nos autem unde.

ORLANDO PACIELLO

Il medico veterinario nel rapporto uomo-animale: nuove strategie per il benessere degli animali

L'espansione della riflessione etica dalla sfera umana all'insieme dei viventi rappresenta una delle dimensioni più stimolanti e più controverse del dibattito filosofico e scientifico degli ultimi decenni. Attraverso il contrasto fra opposte visioni, le une antropocentriche, insistenti sull'assoluta peculiarità dei rapporti fra gli umani, e le altre tendenti a ridurre o cancellare le distinzioni fra le diverse specie animali, si è fatta strada l'idea che l'uomo partecipi all'universo della vita come parte della natura.

In questa nuova visione del rapporto uomo-animale il medico veterinario riveste una posizione critica. Il ruolo del medico veterinario è volto al benessere degli animali e dell'uomo e questo è sancito nel giuramento professionale che egli fa al momento dell'iscrizione all'Ordine professionale della Categoria. Esso recita:

«Entrando a far parte della Professione e consapevole dell'importanza dell'atto che compio, prometto solennemente di dedicare le mie competenze e le mie capacità alla protezione della salute dell'uomo, alla cura e al benessere degli animali, promuovendone il rispetto in quanto esseri senzienti; di impegnarmi nel mio continuo miglioramento, aggiornando le mie conoscenze all'evolvere della scienza; di svolgere la mia attività in piena libertà e indipendenza di giudizio, secondo scienza e coscienza, con dignità e decoro, conformemente ai principi etici e deontologici propri della Medicina Veterinaria».

I medici veterinari dedicano la loro opera professionale alla prevenzione e alla diagnosi e cura delle malattie degli animali e al loro benessere; alla conservazione e allo sviluppo funzionale del patrimonio zootecnico; alla conservazione e alla salvaguardia del patrimonio faunistico ispirata ai principi di tutela delle biodiversità, dell'ambiente e della coesistenza compatibile con l'uomo; alle attività legate alla vita degli animali familiari, da competizione sportiva ed esotici; alla promozione del rispetto degli animali e del loro benessere in quanto esseri senzienti; alla promozione di campagne di prevenzione igienico-sanitaria ed educazione per un corretto rapporto uomo-animale; alla

protezione dell'uomo dai pericoli e danni a lui derivanti dall'ambiente in cui vivono gli animali, dalle malattie degli animali e dal consumo delle derrate o altri prodotti di origine animale; alle attività collegate alle produzioni alimentari, alla loro corretta gestione e alla valutazione dei rischi connessi. Da tutto questo si evince come l'attività del medico veterinario sia rivolta alla salvaguardia del benessere degli animali e dell'uomo ed alla loro corretta interazione.

Col progressivo miglioramento della qualità della vita l'uomo ha sempre più accentuato la tendenza a considerare gli animali non solo come fonti di servizi e nutrimento, ma anche come preziosi compagni della propria esistenza, ai quali si possono rivolgere sentimenti di amore, avendo la certezza della loro capacità di ricambiarli. Negli Stati Uniti d'America vivono presso le famiglie 63 milioni di gatti e 54 milioni di cani e vengono spesi, per il loro mantenimento, 17 miliardi di dollari l'anno (cifre relative al 1995). Da un'indagine Doxa del 1996 risulta che in Italia in una famiglia su tre sono presenti animali da compagnia, di cui: 8 milioni di gatti, 6,8 milioni di cani, 12 milioni di uccelli, 6 milioni di pesci d'acquario, di tartarughe, di animali esotici, circa 33 milioni complessivamente con una spesa che dovrebbe aggirarsi intorno ai 4 miliardi di euro all'anno.

Garante del rispetto delle leggi che mirano a salvaguardare il benessere degli animali, portavoce dei loro bisogni, punto di riferimento di tutti coloro che hanno a che fare con gli animali, sia di affezione che da reddito, il medico veterinario è sicuramente una figura di elezione. Lo è in particolare per quanto riguarda la definizione degli interessi specifici dell'animale in condizioni di normalità eto-fisiologica e l'indicazione delle linee di intervento in caso di alterazione dello stato di salute. In quanto tale il medico veterinario è chiamato a svolgere un ruolo centrale attraverso:

- la promozione di progetti di linee guida sulle "buone pratiche in medicina veterinaria", al fine di giungere a definire livelli standard di prestazione che tengano conto, nei diversi contesti, delle nuove potenzialità tecnologiche d'intervento e dell'importanza di evitare sofferenze e danni al paziente animale;

- il riconoscimento della diversa rilevanza dei fattori in gioco nella definizione dei bisogni, in relazione alle peculiarità fisiologiche, etologiche e zooantropologiche delle diverse specie;

- l'assunzione di nuovi compiti di consulenza e di sensibilizzazione nei riguardi di coloro ai quali viene affidata, a vario titolo, la cura degli animali.

Tutto questo trova concretezza anche in quelli che sono il rispetto e la salvaguardia dei diritti degli animali. L'insieme codificato da disposizioni legislative dei comportamenti umani verso gli animali e delle condizioni di vita degli animali, cui corrispondono responsabilità e doveri dell'uomo (e quindi della società), costituisce i "diritti degli animali".

Tali diritti sono alla base di tutte le disposizioni che disciplinano il rapporto uomo-animale, sia per la tutela del benessere degli animali, sia per la loro protezione.

La prima testimonianza di diritto che riguarda specificatamente gli animali è stata sancita nel 1641 nel Massachusetts. Essa afferma che «nessun uomo può esercitare alcuna tirannia o crudeltà verso gli animali tenuti dall'uomo per il proprio utilizzo» e scaturisce, da un lato, dalla vocazione animalista dei colonizzatori inglesi, dall'altro, dal contatto quotidiano con gli animali da parte dei nativi.

Durante l'ultimo secolo scienziati, umanisti, zoofili, giuristi, sociologi e politici sono stati sollecitati ad affrontare il problema della tutela della vita animale nella società. Ne è scaturito un ampio dibattito mondiale dagli elevati contenuti etici, scientifici e politici, che ha condotto alla Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Animale, proclamata il 15 ottobre 1978 nella sede dell'Unesco a Parigi.

Anche se la Dichiarazione universale dei diritti dell'animale non ha alcun valore sul piano giuridico-legislativo, aver avvertito la necessità di confrontarsi su questo argomento rappresenta, per ogni persona e Paese, un passo avanti ed una scelta di civiltà. Infatti, negli ultimi venticinque anni, sono state emanate numerose disposizioni che confermano i diritti degli animali estendendo la disciplina legislativa ad ogni aspetto del rapporto con l'uomo e ad ogni fase dell'utilizzazione degli animali da parte dell'uomo.

«Per quanto concerne gli animali non si può parlare propriamente di soggettività giuridica mancando in loro quelle doti di razionalità, di libero volere e di responsabilità che sono proprie della personalità; non si può tuttavia considerarli come cose, ma creature sensibili che fanno parte della nostra convivenza, concorrendo ad integrare la nostra collettività. Si pone, naturalmente, in corrispondenza ai diritti degli animali, una somma di doveri per gli uomini, considerati singolarmente e nella loro collettività organizzata, impersonata nello Stato».

(Prof. Ernesto Eula, procuratore generale della Corte Suprema di Cassazione, 1961)

L'Accordo del 6 febbraio 2003, siglato in sede di Conferenza Stato Regioni, tra il Ministero della Salute, le Regioni e le Province autonome di Trento e Bolzano e recepito con DPCM 28 febbraio 2003, definisce alcuni principi fondamentali volti a realizzare una maggiore e sempre più corretta interrelazione tra uomo e animali, assicurare in ogni circostanza il loro benessere, evitare che siano utilizzati in modo riprovevole e favorire lo sviluppo di una cultura di rispetto per la loro dignità, anche nell'ambito delle realtà terapeutiche innovative come la *pet-therapy*.

Con la "tutela del benessere degli animali" si intende riconoscere agli animali un loro ruolo ed un loro *habitat*, considerandoli nostri coinquilini terrestri, ridimensionando lo sfruttamento e l'assoggettamento da parte dell'uomo. Vi sono condizioni di vita degli animali per le quali la società, la scienza ed il legislatore possono stabilire requisiti di benes-

sere, dopo averne identificato esigenze fisiologiche ed etologiche. A tal fine è stato attivato dal Ministero della salute un Centro di referenza nazionale per il benessere animale presso l'Istituto Zooprofilattico Sperimentale della Lombardia e dell'Emilia Romagna.

Il 14 agosto 1991 è stata approvata dal Parlamento la legge n. 281 – legge quadro in materia di animali di affezione e prevenzione del randagismo, che ha rappresentato un elemento di forte innovazione rispetto alla precedente normativa nazionale. Tra le innovazioni introdotte dalla legge 281/91 vi è il divieto (art. 2, comma 2) della soppressione dei cani vaganti accalappiati o comunque ricoverati o detenuti presso i canili sanitari, come sino ad allora era stabilito dal Regolamento di Polizia Veterinaria (DPR n. 320 dell'8 febbraio 1954). Il principio così detto “no kill” introdotto dalla legge 281 ha rappresentato per molti anni una prerogativa unica del nostro Paese. Recentemente anche altri Paesi hanno adottato il divieto di soppressione o hanno progetti di legge in discussione per la sua adozione.

La legge 189 del 20 luglio 2004 – “Disposizioni concernenti il divieto di maltrattamento degli animali, nonché di impiego degli stessi in combattimenti clandestini o competizioni non autorizzate” – apporta modifiche al codice penale ed in particolare introduce, con il titolo IX bis, i “delitti contro il sentimento per gli animali”. Sono disciplinati i reati di uccisione di animali, maltrattamento di animali, combattimenti tra animali.

Inoltre l'articolo 727 del codice penale è stato sostituito con il seguente: (Abbandono di animali) – «Chiunque abbandona animali domestici o che abbiano acquisito abitudini della cattività è punito con l'arresto fino ad un anno o con l'ammenda da 1.000 a 10.000 euro. Alla stessa pena soggiace chiunque detiene animali in condizioni incompatibili con la loro natura, e produttive di gravi sofferenze».

Quale è il futuro? Negli ultimi anni sono stati realizzati significativi passi avanti nella gestione comunitaria della salute degli animali. Un concetto nazionale e frammentario della lotta contro le malattie è stato sostituito gradualmente con un'armonizzazione progressiva delle misure relative alla salute degli animali e dei sistemi che permettono di controllare, diagnosticare e combattere le malattie.

Una strategia ambiziosa dell'UE per la salute degli animali (2007-2013)

La strategia fornisce direttive per lo sviluppo della politica per la salute degli animali, basata su un vasto processo di consultazione delle parti interessate e su un preciso impegno per ottenere livelli elevati in questo campo. Essa faciliterà la definizione delle priorità coerenti con gli obiettivi strategici e la revisione, previo accordo, di livelli accettabili e adeguati.

I diversi significati di cura condividono pertanto un elemento fondamentale: quello di preoccupazione per il bene di un altro. In effetti, non si può dire sensatamente di prendersi cura di qualcuno se non si è disposti a capirlo, a rispettarlo, a preoccuparsene, a impegnarsi personalmente per il suo bene, a operare per ridurre, per quanto è possibile, la sofferenza di cui possa essere preda, in particolare se l'individuo in questione non sa o non è in grado di farlo.

“Cura” potrebbe quindi definirsi come la sollecitudine per la sorte di un altro individuo (affine alla “paura altruistica”, di cui scrive Hans Jonas, a parere del quale essa testimonia l'apprensione per la vulnerabilità e la fragilità di altri esseri, la preoccupazione per la loro esistenza minacciata), sorretta da una conoscenza, la più adeguata possibile, della sua realtà, delle sue esperienze, dei suoi bisogni.

Il rapporto uomo/animale va salvaguardato e promosso in modo da superare il concetto di animale “strumento” e in modo da percepire nell'animale un'alterità portatrice di una specifica valenza, di una propria dignità e, in alcuni casi, di una “soggettività attiva” nel rapporto, così da contrastare le due opposte e inaccettabili prospettive dell'antropomorfismo e della reificazione.

Questi obiettivi si inquadrano in un progetto più complessivo di partnership responsabile tra uomo e animale che veda nel medico veterinario un consulente globale.

VINCENZO FERRARA

Frodi e maltrattamento di animali

1) *Doping nell'ippica: descrizione del fenomeno*

Il maltrattamento dei cavalli da corsa non è circoscritto al solo mondo della criminalità organizzata, ma, superando i confini della legalità, si afferma a pieno titolo anche nelle gare ufficiali, dove si registra un incremento di scommesse clandestine per un giro d'affari milionario. Un lucroso *business* che passa per studi veterinari, medici compiacenti, allenatori e fantini molto conosciuti e arriva agli stacanovisti della scommessa. Gli unici a pagare sono i poveri cavalli che finiscono nelle mani dell'*holding* dell'ippica. Cocaina in abbondanza, micidiali cocktail di anabolizzanti. E ancora: antipiretici, analgesici, anti-infiammatori, citotossici, diuretici, corticosteroidi ed emostatici. Perfino il Viagra, ma con una particolarità: solo alle cavalle e in dosi massicce. Un campionario farmacologico completo per arrivare a prestazioni da podio e trasformare un purosangue senza grandi prestazioni in un campione dell'ippodromo.

Poche, milionarie puntate sul cavallo "bombato" che sbuca dal nulla e la vincita miliardaria è assicurata. Le sostanze proibite vengono rastrellate dai corrieri sui mercati stranieri, dalla Svizzera o dalla Germania, ma anche dagli Stati Uniti, dall'Australia, dalla Cina e dalla Romania. Una volta arrivati i prodotti, scendono in campo l'allenatore e il veterinario che programmano la "tabella" di allenamento. Un allenamento duro a base di ormoni, viagra e epo. Una cura che porterà il cavallo sul gradino più alto del podio, o, nel caso peggiore, tra i "piazzati" nelle corse dei più importanti ippodromi. E la ciliegina sulla torta arriva prima della gara con la "polvere bianca", quella che dà la botta finale che, repentina e potente, spinge il cavallo oltre il suo limite, perfino oltre il *doping*. Le sostanze agiscono sul sistema nervoso ed eliminano la sensazione del dolore.

E dopo la gara, la vittoria e i festeggiamenti, le conseguenze per i cavalli sono devastanti. Muscoli e tendini subiscono danni irreparabili. Il sistema nervoso viene "bruciato" dalla cocaina. E in poche settimane il cavallo passa da uno stato di forma appa-

rentemente perfetto allo stato vegetativo. Corre con difficoltà, con i muscoli ingessati dalla superproduzione di acido lattico e dai tendini lacerati.

Il calvario non è ancora concluso: l'animale cade a terra, con il cervello impazzito. E in questo mondo dell'ippica, dove *doping* significa scommesse e corse truccate, è ancora troppo labile il confine tra legalità e illegalità.

Con un duplice risultato:

- truccare le corse, facendo vincere non il cavallo più forte, ma quello più imbottito di sostanze anabolizzanti;

- mandare al macello (carne equina per consumo alimentare), e di conseguenza sulle tavole degli italiani, gli animali resi inservibili da tali micidiali cocktail.

Crimine tanto più efferato se si considera che, come sottolineato da Giovandomenico Lepore, procuratore capo di Napoli, la carne equina «è destinata soprattutto ai bambini». Secondo Cristiano Pasquini, veterinario che si occupa da nove anni di cavalli sportivi, quelli puliti si intende, «chi mangia carne di quel tipo può essere esposto ai tumori, provocati dagli ormoni con cui vengono trattati gli animali» o se va meglio si ritrova «con un'ulcera gastroduodenale per colpa degli anti-infiammatori».

Si riportano stralci di intercettazioni telefoniche rilevate nel corso di una indagine:

«... Puoi fidarti di questi prodotti. È roba eccezionale. Con quelli io ci ho fatto una bomba! Ci ho curato il garretto ad un cavallo di un mio amico. Un cavallo spagnolo, un po' atrofizzato ... Minchia andava come una macchina». Ma, alla fine, a furia di bombardarli quei cavalli cedono. «Devi caricare il massimo, questo ormai le cose normali non le accusa più, servono le bombe atomiche. E quando molla lo devi prendere e uccidere ...».

Da tale indagine si rilevava inoltre che: da un lato si dopavano i cavalli con diuretici, dall'altro si corrompevano i fantini. Così un'associazione criminale con base a Napoli ha truccato circa 50 corse di cavalli in tutta Italia. Quindici le ordinanze di custodia cautelare emesse dal Tribunale di Napoli, su richiesta della Dda, a carico di altrettanti indagati, ai quali è stato contestato il reato di associazione per delinquere finalizzata alla commissione di truffe ai danni dello Stato, dell'Unire (Unione nazionale per l'incremento delle razze equine) e a danno degli scommettitori nei concorsi pronostici relativi alle gare. Il tutto con il placet del fantino di turno, ora dietro minacce, ora dietro promesse di soldi. Un gioco da ragazzi. Al momento opportuno, tirava le redini per rallentare la corsa e far vincere il suo complice, o, invece, affrettava i tempi dello sprint vincente.

In alcuni casi erano gli stessi fantini che erano stati coinvolti nell'imbroglio ad avvicinare colleghi, costretti con minacce a rendersi disponibili alla *combine*, e poi retribuiti con denaro per avere seguito alla lettera "le istruzioni". In qualche occasione, come nel caso di una Tris a Siracusa, l'imbroglio non è stato portato a termine, perché si è intro-

messa un'organizzazione rivale (clan dei "tarantini"). Incidenti del mestiere, da mettere in conto. E quando la vittoria doveva essere sicura, ecco che arrivava il "turbo jet", il farmaco miracoloso ricavato dal veleno del cobra. Invincibile. Tremendo. Ovviamente dosato da persone esperte.

2) *Fonti normative*

Legge 13 dicembre 1989 n. 401

(pubblicata nella Gazzetta Ufficiale n. 294 del 18 dicembre 1989)

Interventi nel settore del gioco e delle scommesse clandestini e tutela della correttezza nello svolgimento di manifestazioni sportive.

Art. 1.

Frode in competizioni sportive

1. Chiunque offre o promette denaro o altra utilità o vantaggio a taluno dei partecipanti ad una competizione sportiva organizzata dalle federazioni riconosciute dal Comitato olimpico nazionale italiano (CONI), dall'Unione nazionale per l'incremento delle razze equine (UNIRE) o da altri enti sportivi riconosciuti dallo Stato e dalle associazioni ad essi aderenti, al fine di raggiungere un risultato diverso da quello conseguente al corretto e leale svolgimento della competizione, ovvero compie altri atti fraudolenti volti al medesimo scopo, è punito con la reclusione da un mese ad un anno e con la multa da lire cinquecentomila a lire due milioni. Nei casi di lieve entità si applica la sola pena della multa.

2. Le stesse pene si applicano al partecipante alla competizione che accetta il denaro o altra utilità o vantaggio, o ne accoglie la promessa.

3. Se il risultato della competizione è influente ai fini dello svolgimento di concorsi pronostici e scommesse regolarmente esercitati, i fatti di cui ai commi 1 e 2 sono puniti con la reclusione da tre mesi a due anni e con la multa da lire cinque milioni a lire cinquanta milioni.

L'art. 1 tutela la genuinità del risultato delle competizioni sportive da esso disciplinate, nel rispetto dell'alea che alle predette competizioni è correlata, è norma a più fattispecie che incrimina due distinte condotte: la prima è una forma di corruzione in ambito sportivo; la seconda è una generica frode.

Occorre evidenziare il fatto che la disposizione è inserita all'interno di una legge che mira a reprimere il fenomeno dei giochi e delle scommesse clandestine: tuttavia, la dottrina più attenta ritiene che il bene – interesse tutelato dalla norma non ha carattere patrimoniale, ma va più correttamente identificato nella salvaguardia, nel campo dello sport, di quel valore fondamentale che è la "correttezza" nello svolgimento delle competizioni agonistiche. A ben pensarci, la frode stravolge il conflitto simbolico, convertendolo, paradossalmente, in un conflitto reale, in cui la vittoria conta di per sé, a prescindere dai mezzi usati per conseguirla: il fine giustifica i mezzi!

Quindi, evidentemente, l'intervento pubblico mira a potenziare il valore socio-pedagogico, riducendo il rischio di degenerazioni. Sono entrambe a "dolo specifico", cioè occorre la volontà, nell'agente, di raggiungere un risultato diverso da quello conseguente al leale e corretto svolgimento della competizione. Si evidenzia come l'ampia categoria "atti fraudolenti" sia integrata da somministrazione di sostanze dopanti, previste e vietate da appositi elenchi delle sostanze di cui a decreti ministeriali.

Art. 3

Obbligo del rapporto

1. I presidenti delle federazioni sportive nazionali affiliate al Comitato olimpico nazionale italiano (CONI), i presidenti degli organi di disciplina di secondo grado delle stesse federazioni e i corrispondenti organi preposti alla disciplina degli enti e delle associazioni di cui al comma 1 dell'articolo 1, che nell'esercizio o a causa delle loro funzioni hanno notizia dei reati di cui all'articolo 1, sono obbligati a farne rapporto, ai sensi delle vigenti leggi, all'autorità giudiziaria.

Art. 4

Esercizio abusivo di attività di giuoco o di scommessa

1. Chiunque esercita abusivamente l'organizzazione del giuoco del lotto o di scommesse o di concorsi pronostici che la legge riserva allo Stato o ad altro ente concessionario, è punito con la reclusione da sei mesi a tre anni. Alla stessa pena soggiace chi comunque organizza scommesse o concorsi pronostici su attività sportive gestite dal Comitato olimpico nazionale italiano (CONI), dalle organizzazioni da esso dipendenti o dall'Unione italiana per l'incremento delle razze equine (UNIRE). Chiunque abusivamente esercita l'organizzazione di pubbliche scommesse su altre competizioni di persone o animali e giochi di abilità è punito con l'arresto da tre mesi ad un anno e con l'ammenda non inferiore a lire un milione. (... omissis ...)

2. Quando si tratta di concorsi, giochi o scommesse gestiti con le modalità di cui al comma 1, e fuori dei casi di concorso in uno dei reati previsti dal medesimo, chiunque in qualsiasi modo dà pubblicità al loro esercizio è punito con l'arresto fino a tre mesi e con l'ammenda da lire centomila a lire un milione.

4. Le disposizioni di cui ai commi 1 e 2 si applicano anche ai giochi d'azzardo esercitati a mezzo degli apparecchi vietati dall'articolo 110 del regio decreto 18 giugno 1931, n. 773, come modificato dalla legge 20 maggio 1965, n. 507, e come da ultimo modificato dall'articolo 1 della legge 17 dicembre 1986, n. 904.

Art. 5

Pene accessorie

1. La condanna per i delitti di cui agli articoli 1 e 4 importa il divieto di accedere ai luoghi ove si svolgono manifestazioni sportive o si accettano scommesse autorizzate ovvero si tengono giochi d'azzardo autorizzati.

2. Alla condanna per i delitti previsti dall'art. 1 consegue inoltre l'applicazione della pena accessoria di cui al primo comma dell'art. 32-bis del codice penale, limitatamente agli uffici direttivi delle società sportive.

3. Le pene accessorie di cui ai commi 1 e 2 non possono avere una durata inferiore a sei mesi né superiore a tre anni.

Art. 8

Effetti dell'arresto in flagranza durante o in occasione di manifestazioni sportive

1. Nei casi di arresto in flagranza o di arresto eseguito a norma del commi 1-bis e 1-ter per reato commesso durante o in occasione di manifestazioni sportive, i provvedimenti di remissione in libertà conseguenti a convalida di fermo e arresto o di concessione della sospensione condizionale della pena a seguito di giudizio direttissimo possono contenere prescrizioni in ordine al divieto di accedere ai luoghi ove si svolgono manifestazioni sportive.

1-bis. Oltre che nel caso di reati commessi con violenza alle persone o alle cose in occasione o a causa di manifestazioni sportive, per i quali è obbligatorio o facoltativo l'arresto ai sensi degli articoli 380 e 381 del codice di procedura penale, l'arresto è altresì consentito nel caso di reati di cui all'art. 6-bis, comma 1, e all'art. 6, commi 1 e 6, della presente legge.

1-ter. Nei casi di cui al comma 1-bis, quando non è possibile procedere immediatamente all'arresto per ragioni di sicurezza o incolumità pubblica, si considera comunque in stato di flagranza ai sensi dell'art. 382 del codice di procedura penale colui il quale, sulla base di documentazione video-fotografica o di altri elementi oggettivi dai quali emerga inequivocabilmente il fatto, ne risulta autore, sempre che l'arresto sia compiuto non oltre il tempo necessario alla sua identificazione e, comunque, entro le trentasei ore dal fatto.

1-quater. Quando l'arresto è stato eseguito per uno dei reati indicati dal comma 1-bis, l'applicazione delle misure coercitive è disposta anche al di fuori dei limiti di pena previsti dagli articoli 274, comma 1, lettera c) e 280 del codice di procedura penale.

Decreto ministeriale 797 del 16.10.2002

Approvazione Regolamento per il controllo delle sostanze proibite;

Art. 2

Nozione

È proibita la presenza, nell'organismo di un cavallo, nel giorno della corsa, della prova di qualifica o riqualifica in cui è dichiarato partente, di una qualsiasi quantità di una sostanza, di un suo isomero, di un suo metabolita, di un suo isomero, appartenente ad una delle categorie comprese nella "lista delle sostanze proibite" di cui all'allegato 1) del presente Regolamento, nonché la presenza di un indicatore scientifico che evidenzia l'avvenuta somministrazione di una sostanza proibita, il contatto o l'esposizione alla stessa.

È, altresì, proibita la presenza, nel giorno in cui è effettuato il controllo, nell'organismo di un cavallo dichiarato o risultante in allenamento, di uno qualsiasi degli elementi di cui al precedente comma se non sia giustificata da prescrizione veterinaria. In ogni caso, è proibita la presenza nell'organismo di un cavallo, dichiarato o risultante in allenamento, di una qualsiasi quantità di uno steroide anabolizzante, di un suo metabolita, di un isomero di steroide anabolizzante o di un suo metabolita.

Non è proibita la presenza nell'organismo del cavallo di sostanze endogene o di quelle che possono provenire dalla sua alimentazione naturale, elencate nell'allegato 2) al presente regolamento, purché rilevate sotto ai limiti stabiliti e riportati in detto allegato.

Nessun farmaco, di qualunque specie o natura, può essere introdotto nei recinti d'isolamento, nei recinti d'insellaggio e negli spazi riservati ai prelievi senza preventiva autorizzazione del veterinario responsabile, ed è altresì vietato detenere nei medesimi luoghi qualsiasi prodotto o specialità farmaceutica, nonché siringhe, aghi ipodermici, sonde rinosofagee e ogni altro mezzo di somministrazione, secondo le indicazioni dell'Ente. Il cavallo al quale sia stato somministrato o tentato di somministrare un farmaco, di qualunque specie o natura, anche se autorizzato dal Veterinario Responsabile, è escluso dalla corsa.

Regolamento dell'ippica nazionale e della corsa TRIS
art. 17 c. 17

Nel caso che un cavallo risulti positivo al controllo antidoping, verranno applicate nei confronti del proprietario e allenatore, aggravandone la misura, le sanzioni e i provvedimenti disciplinari previsti dai vigenti regolamenti per le corse.

3) *Attività di contrasto da parte del NAC di Salerno*

Si premette che questo Nucleo Antifrodi Carabinieri opera alle dipendenze funzionali del Ministro delle Politiche Agricole, Alimentari e Forestali e che, quindi, per effetto di tale previsione legislativa, può effettuare controlli anche in materia di "ippica", settore di competenza dell'U.N.I.R.E. (Unione Nazionale Incremento Razze Equine), ente di diritto pubblico, posto sotto la vigilanza dello stesso Ministero delle Politiche Agricole, Alimentari e Forestali.

A partire dal mese di febbraio 2007, a seguito di episodi avvenuti presso diversi ippodromi, quali il ritiro improvviso di cavalli da parte delle scuderie, anche pochi minuti prima dell'inizio della corsa, senza giustificato motivo oppure per improvvisi malori accusati dai *drivers* o perché gli stessi erano oggetto di minacce, veniva svolta da parte di questo Comando un'azione mirata di prevenzione e contrasto dei fenomeni criminali segnalati in quell'Ippodromo.

Di seguito vengono riportati i dati relativi all'attività svolta da questo Nucleo nel periodo febbraio 2007/aprile 2009:

- N° 187 servizi svolti presso Ippodromi, N°8 sequestri penali di sostanze farmacologiche dopanti;
- N° 13 perquisizioni domiciliari, disposte dalle Procure campane;
- N° 112 sequestri amministrativi di sostanze proibite;
- N° 85 persone, tra *drivers* e allenatori, deferiti all'AG di Roma, per la violazione di cui all'art. 483 C.P. in relazione all'art. 76 D.P.R. 28.12.2000, n. 445, per avere prodotto false attestazioni all'UNIRE, al fine di ottenere il rinnovo della licenza di *gentleman*, allenatore/guidatore e allievi;

- N° 11 persone, deferite all'A.G. competente per la violazione dell'art. 1 della legge 401/89 – frode in competizioni sportive;
- N° 5 persone, deferite all'A.G. competente, per la violazione di cui all'art. 544 ter., del c.p. – maltrattamento di animali –;
- N° 89 persone, segnalate all'UNIRE per violazione dell'art. 2 DM 797/2002, per la detenzione di sostanze proibite;
- N° 6 persone, deferite all'A.G. competente per la violazione degli artt. 110 C.P. e art. 4 della L. 401/89, per aver in concorso tra loro esercitato abusivamente attività di gioco e scommessa clandestina.

4) *Evoluzione del reato di maltrattamento di animali*

Nel codice penale sardo-italiano del 1859, tra le contravvenzioni riguardanti «l'ordine pubblico», era previsto all'art. 685, n. 7, il fatto di «coloro che in luoghi pubblici incrudeliscono contro animali domestici».

Con il codice penale Zanardelli del 1889, la fattispecie in esame trovava la sua collocazione nell'art. 491 – «Contravvenzioni concernenti la pubblica moralità»: «Chiunque incrudelisce verso animali o, senza necessità, li maltratta, ovvero li costringe a fatiche manifestamente eccessive, è punito con l'ammenda sino a lire cento. Alla stessa pena soggiace colui il quale, anche per solo fine scientifico o didattico, ma fuori dei luoghi destinati all'insegnamento, sottopone animali a esperimenti tali da destare ribrezzo».

La contravvenzione prevista dal codice Zanardelli cambia significativamente sede, venendo collocata tra quelle concernenti la pubblica moralità, mentre nel codice sardo era impiantata tra le contravvenzioni riguardanti l'ordine pubblico. Inoltre cade la limitazione della tutela ai soli animali domestici e rimane l'idea del luogo pubblico limitatamente agli esperimenti scientifici e didattici, con la formula «al di fuori dei luoghi destinati all'insegnamento». Nella relazione del Guardasigilli Zanardelli si sottolinea che: «Il sentimento di pietà che ha ispirato la (...) disposizione può essere offeso in ogni luogo e indipendentemente dalla natura domestica o meno dell'animale».

La soppressione della specifica condizione della pubblicità si spiega per il fatto che, in molti casi, i maltrattamenti venivano commessi o in luoghi non pubblici, ma frequentati da molte persone, come stabilimenti, officine e simili, ovvero in luoghi, anche privati, ma in modo che il pubblico raccapriccio venisse destato dai lamenti o dalle strida degli animali o dalla notorietà degli atroci tormenti. Nei luoghi destinati all'insegnamento, invece, si escludeva ogni ragionevole censura. In realtà, si voleva porre un freno al proliferare di esperimenti condotti da gente non autorizzata e in luoghi non

deputati: pare che non ci fosse studente di medicina, o quasi, che non si dedicasse ad operazioni di vivisezione in casa.

Nel codice penale Rocco del 1930, il reato di maltrattamento di animali trovava la collocazione all'interno della categoria delle contravvenzioni concernenti la polizia dei costumi, all'art. 727:

«Chiunque incrudelisce contro gli animali o senza necessità li sottopone a eccessive fatiche o torture oppure li adopera in lavori a cui non siano adatti per malattie e per età, è punito con l'ammenda da lire cinquecento mila a tre milioni. Alla stessa pena soggiace chi, anche per solo fine scientifico o didattico, in un luogo pubblico o aperto o esposto al pubblico, sottopone animali vivi a esperimenti tali da destare ribrezzo. La pena è aumentata se gli animali sono adoperati in giochi o spettacoli pubblici, i quali importino strazio o sevizie». Nel caso previsto dalla prima parte di questo articolo, «se il colpevole è un conducente di animali, la condanna importa la sospensione dall'esercizio del mestiere, quando si tratta di un contravventore abituale o professionale».

L'art. 727 mantiene in pratica la stessa formulazione che aveva l'articolo 491 del codice Zanardelli, integrata però dalla legge 12-6-1913 n. 611 sulla protezione degli animali. Tale legge, all'articolo 1, prevedeva espressamente una serie di comportamenti «specialmente proibiti», tra cui, per esempio: atti crudeli su animali, sevizie nel trasporto del bestiame, accecamento degli uccelli, ed in genere le inutili torture per lo sfruttamento industriale di qualsiasi specie animale. All'art. 9 prevedeva le condizioni sulla base delle quali avrebbero dovuto essere attuati gli esperimenti scientifici su animali viventi. «Con questa incriminazione riguardante la polizia dei costumi si protegge il sentimento comune di umanità, che può rimanere gravemente turbato, con pericolo di dannosi riflessi sul sentimento di civile mitezza in genere, dal maltrattamento di animali: fatto che, costituendo un malo esempio, è altresì contrario alle esigenze minime dell'educazione civile»¹. Ciò che bisogna immediatamente sottolineare è che, rispetto al codice Zanardelli, nulla è cambiato in ordine all'interesse tutelato, che rimane il sentimento etico-sociale di umanità verso gli animali, che può venire turbato gravemente, con pericolo di dannosi riflessi sul sentimento di civile mitezza in genere, dal maltrattamento di animali. È evidente che non sono puniti in sé la cattiveria, il malanimo, l'inclinazione alla violenza e alla brutalità: l'esistenza e la salute dell'animale acquistano rilievo nel momento in cui si presentano funzionali al soddisfacimento dell'interesse umano a non essere “ferito” nella sua compassione verso gli animali.

In ultimo si vuole evidenziare che nelle contravvenzioni concernenti la “polizia dei costumi”, insieme all'art. 727, venivano stigmatizzati reati concernenti il giuoco d'azzardo, “bestemmia e manifestazioni oltraggiose verso i defunti”, “atti contrari alla

¹ V. MANZINI, *Istituzioni di diritto penale italiano*, Milano, Giuffrè, 1949, vol. II, p. 121.

pubblica decenza. Turpiloquio”, ciò a dimostrare che, nella società civile, soggetti che si macchiavano di tali gesta, erano mal visti «in quanto l’astensione da determinati vizi e il rispetto di certi sentimenti etici, sono ritenuti necessari per la civile convivenza».

La legge 22/11/93 n. 473 – recante nuove norme contro il maltrattamento degli animali – ha sostituito il testo dell’art. 727 C.P.:

«Chiunque incrudelisce verso animali senza necessità o li sottopone a strazio o sevizie o a comportamenti e fatiche insopportabili per le loro caratteristiche, ovvero li adopera in giuochi, spettacoli, o lavori insostenibili per la loro natura, valutata secondo le loro caratteristiche anche etologiche, o li detiene in condizioni incompatibili con la loro natura o abbandona animali domestici o che abbiano acquisito abitudini della cattività è punito con l’ammenda da LIT. 2.000.000 a LIT. 10.000.000. La pena è aumentata se il fatto è commesso con mezzi particolarmente dolorosi, quale modalità del traffico, del commercio, del trasporto, dell’allevamento, della mattazione o di uno spettacolo di animali, o se causa la morte dell’animale: in questi casi la condanna comporta la pubblicazione della sentenza e la confisca degli animali oggetto del maltrattamento, salvo che appartengano a persone estranee al reato. Nel caso di recidiva la condanna comporta l’interdizione dall’esercizio dell’attività di commercio, di trasporto, di allevamento, di mattazione o di spettacolo.

Chiunque organizza o partecipa a spettacoli o manifestazioni che comportino strazio o sevizie per gli animali è punito con l’ammenda da LIT. 2.000.000 a LIT. 10.000.000. La condanna comporta la sospensione per almeno tre mesi della licenza inerente l’attività commerciale o di servizio e, in caso di morte degli animali o di recidiva, l’interdizione dall’esercizio dell’attività svolta. Qualora i fatti di cui ai commi precedenti siano commessi in relazione all’esercizio di scommesse clandestine la pena è aumentata della metà e la condanna comporta la sospensione della licenza di attività commerciale, di trasporto o di allevamento per almeno 12 mesi».

«L’art. 727 c.p., pur se riformulato, resta sempre un reato a tutela del sentimento di comune pietà verso gli animali e non una norma direttamente finalizzata alla tutela di questi ultimi in senso stretto ...»².

Tuttavia gli orientamenti giurisprudenziali emersi nel corso degli anni hanno evidenziato la protezione dell’animale quale autonomo essere vivente, dotato di una sensibilità psico-fisica e capace di reagire agli stimoli del dolore, ove essi superino la normale tollerabilità. A tal proposito si riportano di seguito, alcune massime della sentenza n. 691 del 14 marzo 1990 della Corte di Cassazione, sezione III penale:

«... in via di principio il reato di cui all’art. 727 codice penale, in considerazione del tenore letterale della norma (maltrattamento) e del contenuto di essa (ove si parla non solo di sevizie, ma anche di sofferenze ed affaticamento), tutela gli animali in quanto autonomi esseri viventi, dotati di sensibilità psico-fisica e capaci di reagire agli stimoli del dolore, ove essi superino una soglia di nor-

² *Ibidem*.

male tollerabilità. La tutela penale è dunque rivolta agli animali in considerazione della loro natura. Le utilità morali e materiali che essi procurano all'uomo devono essere assicurate nel rispetto delle leggi naturali e biologiche, fisiche e psichiche, di cui ogni animale, nella sua specie, è portatore».

«Sono punibili ex art. 727 c.p. non soltanto quei comportamenti che offendono il comune sentimento di pietà e mitezza verso gli animali (come suggerisce la parola “incrudelire”) – o che destino ripugnanza – ma anche quelle condotte ingiustificate che incidono sulla sensibilità dell'animale, producendo un dolore, pur se tali condotte non siano accompagnate dalla volontà di infierire sugli animali ma siano determinate da condizioni oggettive di abbandono od incuria».

•Art. 544-bis. – (Uccisione di animali). – Chiunque, per crudeltà o senza necessità, cagiona la morte di un animale è punito con la reclusione da tre mesi a diciotto mesi.

•Art. 544-ter. – (Maltrattamento di animali). – Chiunque, per crudeltà o senza necessità, cagiona una lesione ad un animale ovvero lo sottopone a sevizie o a comportamenti o a fatiche o a lavori insopportabili per le sue caratteristiche etologiche è punito con la reclusione da tre mesi a un anno o con la multa da 3.000 a 15.000 euro. La stessa pena si applica a chiunque somministra agli animali sostanze stupefacenti o vietate ovvero li sottopone a trattamenti che procurano un danno alla salute degli stessi. La pena è aumentata della metà se dai fatti di cui al primo comma deriva la morte dell'animale.

Al fine di addivenire ad una puntuale definizione di “crudeltà” è bene riferirsi a quanto stabilito in merito dalla Suprema Corte: «la crudeltà è di per sé caratterizzata dalla spinta di un motivo abietto o futile. Rientrano nella fattispecie le condotte che si rivelino espressione di particolare compiacimento o di insensibilità» (Corte di Cassazione, 19 giugno 1999, n. 9668.), con «atti concreti di crudeltà, ossia l'inflizione di gravi sofferenze fisiche senza giustificato motivo» (Corte di Cassazione, 11 ottobre 1996, n. 601).

Con riferimento alla definizione del concetto di “assenza di necessità”, va detto che esso va valutato non solo alla luce di quanto disposto dagli artt. 52 e 54 del Codice Penale (che si riferiscono, rispettivamente, alla legittima difesa e allo stato di necessità), ma – anche in questo caso – alla luce di una massima della Corte di Cassazione: il concetto di necessità identifica «ogni altra situazione che induce all'uccisione o al danneggiamento dell'animale per evitare un pericolo imminente o un danno giuridicamente apprezzabile» (Corte di Cassazione, 28 febbraio 1997, n. 1010).

•Art. 544-quater. – (Spettacoli o manifestazioni vietati). – Salvo che il fatto costituisca più grave reato, chiunque organizza o promuove spettacoli o manifestazioni che comportino sevizie o strazio per gli animali è punito con la reclusione da quattro mesi a due anni e con la multa da 3.000 a 15.000 euro. La pena è aumentata da un terzo alla metà se i fatti di cui al primo comma sono commessi in relazione all'esercizio di scommesse clandestine o al fine di trarne profitto per sé od altri ovvero se ne deriva la morte dell'animale.

•Art. 544-quinquies. – (Divieto di combattimenti tra animali). – Chiunque promuove, organizza o dirige combattimenti o competizioni non autorizzate tra animali che possono metterne in pericolo l'integrità fisica è punito con la reclusione da uno a tre anni e con la multa da 50.000 a 160.000 euro. La pena è aumentata da un terzo alla metà:

- 1) se le predette attività sono compiute in concorso con minorenni o da persone armate;
- 2) se le predette attività sono promosse utilizzando video-riproduzioni o materiale di qualsiasi tipo contenente scene o immagini dei combattimenti o delle competizioni;
- 3) se il colpevole cura la ripresa o la registrazione in qualsiasi forma dei combattimenti o delle competizioni.

Chiunque, fuori dei casi di concorso nel reato, allevando o addestrando animali li destina sotto qualsiasi forma e anche per il tramite di terzi alla loro partecipazione ai combattimenti di cui al primo comma è punito con la reclusione da tre mesi a due anni e con la multa da 5.000 a 30.000 euro. La stessa pena si applica anche ai proprietari o ai detentori degli animali impiegati nei combattimenti e nelle competizioni di cui al primo comma, se consenzienti.

Chiunque, anche se non presente sul luogo del reato, fuori dei casi di concorso nel medesimo, organizza o effettua scommesse sui combattimenti e sulle competizioni di cui al primo comma è punito con la reclusione da tre mesi a due anni e con la multa da 5.000 a 30.000 euro.

•Art. 544-sexies. – (Confisca e pene accessorie). – Nel caso di condanna, o di applicazione della pena su richiesta delle parti a norma dell'articolo 444 del codice di procedura penale, per i delitti previsti dagli articoli 544-ter, 544-quater e 544-quinquies, è sempre ordinata la confisca dell'animale, salvo che appartenga a persona estranea al reato.

•È altresì disposta la sospensione da tre mesi a tre anni dell'attività di trasporto, di commercio o di allevamento degli animali se la sentenza di condanna o di applicazione della pena su richiesta è pronunciata nei confronti di chi svolge le predette attività. In caso di recidiva è disposta l'interdizione dall'esercizio delle attività medesime.

•2. All'articolo 638, primo comma, del codice penale, dopo le parole: “è punito” sono inserite le seguenti: “salvo che il fatto costituisca più grave reato”.

•L'articolo 727 del codice penale è sostituito dal seguente:

Art. 727. – (Abbandono di animali). – Chiunque abbandona animali domestici o che abbiano acquisito abitudini della cattività è punito con l'arresto fino ad un anno o con l'ammenda da 1.000 a 10.000 euro.

Alla stessa pena soggiace chiunque detiene animali in condizioni incompatibili con la loro natura, e produttive di gravi sofferenze.

Cambia il presupposto giuridico della tutela degli animali, fino allora disciplinata dal solo art. 727 c.p., risultando ora leso il sentimento verso gli animali, e non più la sola morale umana. Il legislatore ha introdotto nel codice penale il Titolo IX bis (artt. 544 bis e sgg.), intitolato “Delitti contro il sentimento degli animali”. Il nuovo testo di legge ha un presupposto ideologico chiaro ed essenziale: l'animale è un essere vivente capace di soffrire

e la norma è diretta verso la sua tutela specifica. Inoltre il testo della nuova normativa considera gli animali in sé; non vi sono quindi, in linea di principio, differenze tra animali d'affezione, domestici o selvatici. Pertanto chi compie un atto di crudeltà nei confronti di qualsiasi animale, o lo uccide per divertimento, compie un reato e può essere punito.

A seguito di tale modifica, il maltrattamento degli animali da semplice contravvenzione diventa un delitto. Questo cambiamento comporta:

- un aggravamento delle pene (da ammenda a reclusione e/o multa);
- l'allungamento del periodo di prescrizione (la prescrizione per i delitti avviene dopo i sei anni, per le contravvenzioni dopo i quattro);
- la necessità del dolo, anche nella forma del dolo c.d. "eventuale" (sono esclusi dalla norma i comportamenti di carattere colposo, tranne per la contravvenzione di cui all'art. 727 c.p.).

Denunce e segnalazioni – Di norma il procedimento per reati contro gli animali prende avvio da una denuncia o segnalazione che può essere effettuata da un privato o da una associazione. La denuncia, infatti, è l'atto con cui un soggetto (privato o associazione) porta a conoscenza di un illecito penale la Polizia Giudiziaria o direttamente la Magistratura. Può essere presentata:

- alla Procura della Repubblica
- ad ogni Organo di P.G.

Va peraltro ricordato che i reati introdotti dalla legge *de qua* sono perseguibili d'ufficio, pertanto non è necessaria una vera e propria denuncia-querela. Ne consegue che la Polizia Giudiziaria e/o l'autorità competente hanno l'obbligo di attivarsi non appena vengano a conoscenza della notizia di reato, anche se ciò avvenga in modo "informale".

Vigilanza (art.6 L.189/2004)

1. Al fine di prevenire e contrastare i reati previsti dalla presente legge, con decreto del Ministro dell'interno, sentiti il Ministro delle politiche agricole e forestali e il Ministro della salute, adottato entro tre mesi dalla data di entrata in vigore della presente legge, sono stabilite le modalità di coordinamento dell'attività della Polizia di Stato, dell'Arma dei carabinieri, del Corpo della guardia di finanza, del Corpo forestale dello Stato e dei Corpi di polizia municipale e provinciale.

2. La vigilanza sul rispetto della presente legge e delle altre norme relative alla protezione degli animali è affidata, anche con riguardo agli animali di affezione, nei limiti dei compiti attribuiti dai rispettivi decreti prefettizi di nomina, ai sensi degli articoli 55 e 57 del codice di procedura penale, alle guardie particolari giurate delle associazioni protezionistiche e zoofile riconosciute.

3. Dall'attuazione del presente articolo non devono derivare nuovi o maggiori oneri per lo Stato e gli enti locali.

La sentenza della Cassazione Penale, Sezione Terza, n. 44822 del 24 ottobre 2007 – depositata il 30 novembre 2007 – ben delinea, alla luce delle modifiche apportate al codice penale dalla L. 189/2004, i rapporti tra le principali norme in tema di maltrattamenti di animali.

Evoluzione dell'attuale art. 638 c.p. – Uccisione o danneggiamento di animali altrui – Nel codice penale Zanardelli del 1889 tale norma era collocata nel titolo X (dei delitti contro la proprietà) – Capo VII (del danneggiamento), all'art.429:

«Chiunque, senza necessità, uccide o altrimenti rende inservibili animali che appartengano ad altri è punito, a querela di parte, con la detenzione sino a tre mesi e con la multa sino a lire mille.

Se il danno sia lieve, può applicarsi la sola multa sino a lire trecento.

Se l'animale sia soltanto deteriorato, la pena è della detenzione sino ad un mese o della multa sino a lire trecento.

Va esente da pena colui che commette il fatto sopra volatili sorpresi nei fondi da lui posseduti e nel momento in cui gli recano danno».

L'oggetto giuridico tutelato è il diritto patrimoniale di una persona sugli animali e non gli animali per se stessi. Il delitto può commettersi esclusivamente su animali di proprietà di altri.

Nel codice penale Rocco del 1930 tale norma era collocata nel titolo X (dei delitti contro la proprietà) – Capo VII (del danneggiamento), all'art.638:

Testo:

«Uccisione o danneggiamento di animali altrui»

«Chiunque senza necessità uccide o rende inservibili o comunque deteriora animali che appartengono ad altri è punito, a querela della persona offesa, con la reclusione fino a un anno o con la multa fino a lire seicentomila. La pena è della reclusione da sei mesi a quattro anni, e si procede d'ufficio, se il fatto è commesso su tre o più capi di bestiame raccolti in gregge o in mandria, ovvero su animali bovini o equini, anche non raccolti in mandria. Non è punibile chi commette il fatto sopra volatili sorpresi nei fondi da lui posseduti e nel momento in cui gli recano danno».

Oggetto giuridico tutelato: il diritto patrimoniale di una persona sugli animali e non gli animali per se stessi.

Il delitto può commettersi esclusivamente su animali di proprietà di altri.

La legge n. 189 del 20 luglio 2004 “Disposizioni concernenti il divieto di maltrattamento degli animali, nonché di impiego degli stessi in combattimenti clandestini o competizioni non autorizzate”, modifica l'art. 638 nel modo seguente:

Uccisione o danneggiamento di animali altrui

Chiunque senza necessità uccide o rende inservibili o comunque deteriora animali che appartengono ad altri è punito, salvo che il fatto costituisca più grave reato, a querela della persona offesa, con la reclusione fino a un anno o con la multa fino a euro 300.

La pena è della reclusione da sei mesi a quattro anni, e si procede d'ufficio, se il fatto è commesso su tre o più capi di bestiame raccolti in gregge o in mandria, ovvero su animali bovini o equini, anche non raccolti in mandria.

Non è punibile chi commette il fatto sopra volatili sorpresi nei fondi da lui posseduti e nel momento in cui gli recano danno.

L'oggetto giuridico tutelato è il diritto patrimoniale di una persona sugli animali e non gli animali per se stessi. Il delitto può commettersi esclusivamente su animali di proprietà di altri, quindi, la consapevolezza dell'appartenenza di esso ad un terzo soggetto, parte offesa, è un elemento costitutivo del reato.

Si vuole evidenziare che il secondo comma del presente articolo prevede la pena della reclusione da sei mesi a quattro anni e la procedibilità d'ufficio, se il fatto è commesso su tre o più capi di bestiame raccolti in gregge o in mandria, ovvero su animali bovini o equini, anche non raccolti in mandria: quindi, per effetto del disposto di cui all'art. 280 c.p.p. (Condizioni di applicabilità delle misure coercitive) e art. 381 c.p.p. (Arresto facoltativo in flagranza) è possibile procedere alle misure cautelari e pre-cautelari.

Regolamento (CE) n. 1/2005 del Consiglio, del 22 dicembre 2004, sulla protezione degli animali durante il trasporto e le operazioni correlate che modifica le direttive 64/432/CEE e 93/119/CE e il regolamento (CE) n. 1255/97 – Questo testo disciplina il trasporto degli animali vertebrati vivi all'interno dell'Unione europea (UE), qualora il trasporto sia effettuato in relazione con una attività economica, al fine di non esporre gli animali a lesioni o a sofferenze inutili e assicurare condizioni conformi alle loro esigenze di benessere. Il regolamento rafforza la legislazione in materia di benessere degli animali durante il trasporto, identificando gli operatori e le rispettive responsabilità, introducendo modalità più severe di autorizzazione e di controllo, nonché definendo regole più restrittive per quanto riguarda il trasporto.

Il nuovo regolamento, coerentemente al principio fondamentale per cui gli animali non devono essere trasportati in condizioni tali da esporli a lesioni o sofferenze inutili e che si applica ai trasporti effettuati in relazione con un'attività economica degli animali vertebrati vivi, si è reso necessario al fine di limitare il più possibile i lunghi viaggi che rappresentano la causa principale di strapazzo degli animali trasportati.

Il regolamento coinvolge non solo i trasportatori propriamente detti, per i quali sono previste apposite autorizzazioni, certificazioni di idoneità e sistemi di "tracciabili-

tà” delle loro attività, ma anche gli allevatori, i commercianti, gli operatori dei centri di raccolta, dei posti di controllo e dei macelli in quanto le operazioni di carico e scarico degli animali rappresentano altri importanti momenti di stress legati ai trasporti.

Decreto legislativo 25 luglio 2007 n. 151

(pubblicato nella Gazzetta Ufficiale del 25 luglio 2007 n. 212)

Disposizioni sanzionatorie per la violazione delle disposizioni del regolamento (CE) n. 1/2005 sulla protezione degli animali durante il trasporto e le operazioni correlate.

Sanzioni previste:

- Amministrative pecunarie;
- Accessorie (sospensione e revoca dell'autorizzazione al trasporto).



Drago e San Giorgio (frontespizio del *Terentius*)



Leone di Siracusa



Aquila di Tiberio



Cavallo con palma - zecca punica



Elefante di Cesare



Galletto di Cales



Lupa e gemelli di Costantino



Polpo di Siracusa



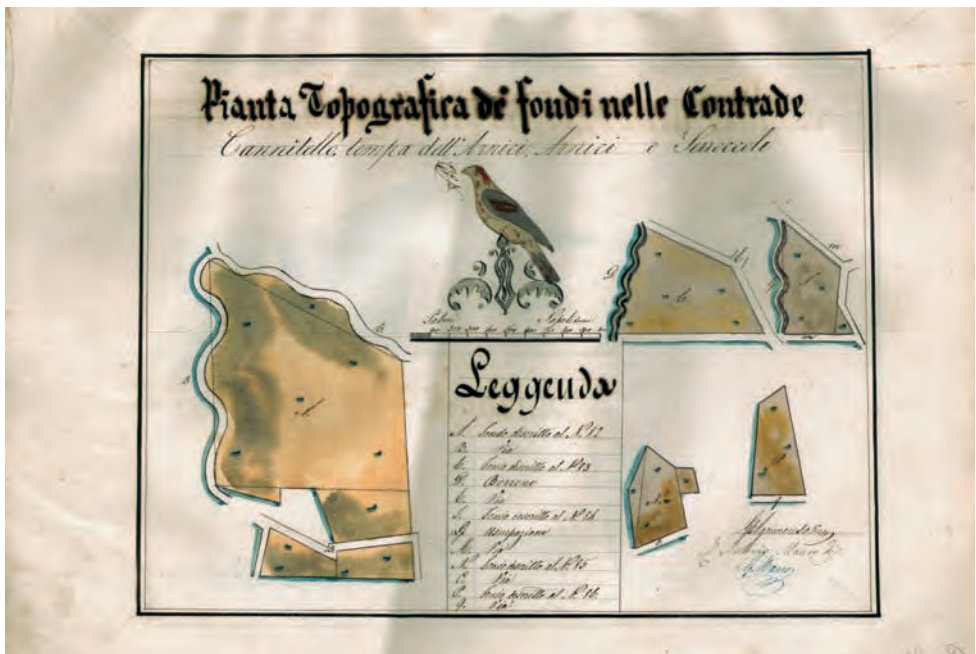
Stella tra delfini di Siracusa



Stemma famiglia De Rosa di Campagna



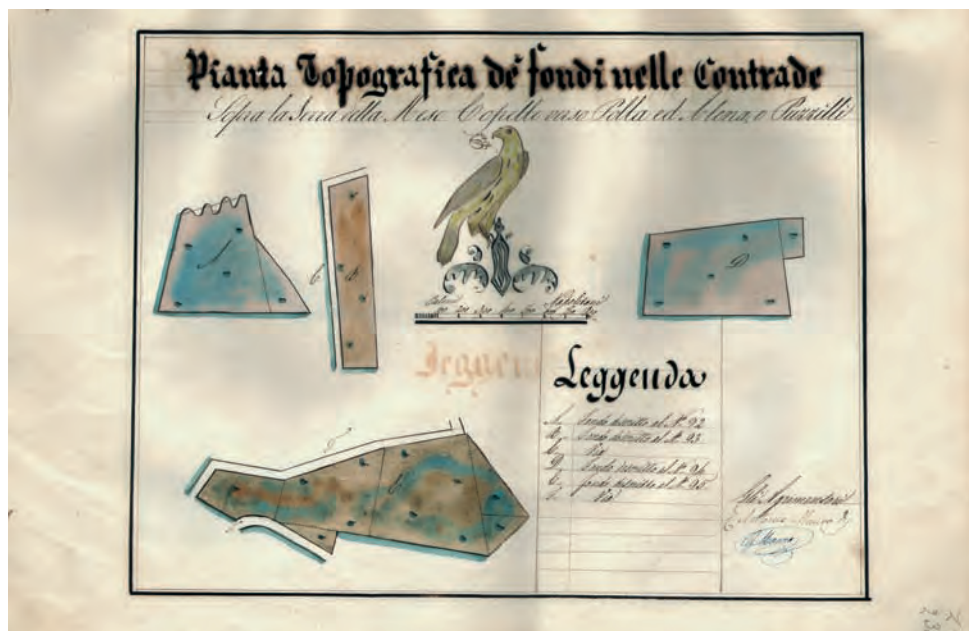
Platea della chiesa parrocchiale di Atena



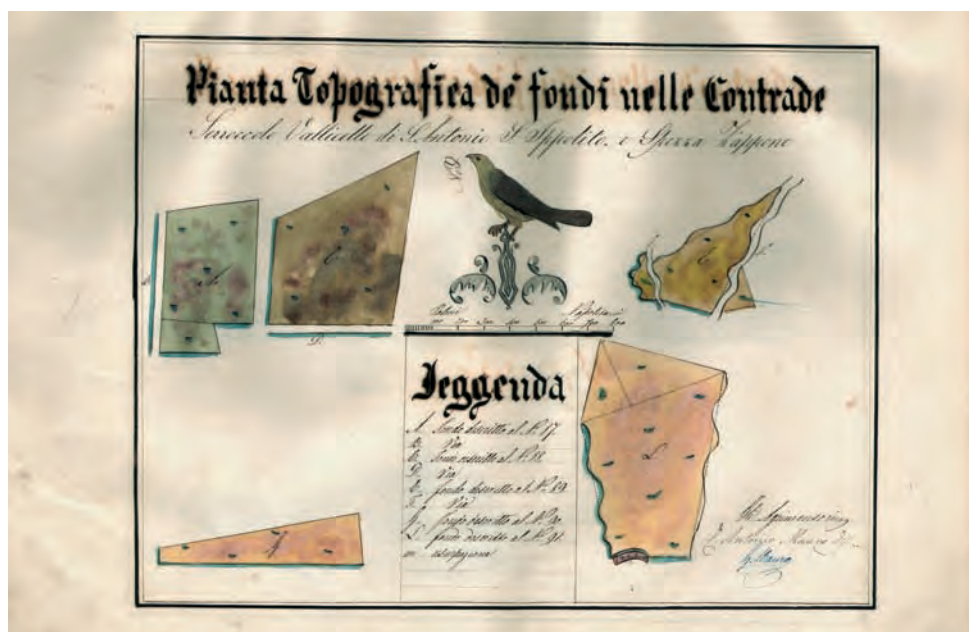


Platea della chiesa parrocchiale di Atena





Platea della chiesa parrocchiale di Atena



Promessa di Don Gregorio
di prete di Redimonte

Processo verbale

Promessa di Redimonte
Comune del Gregorio.

L'anno milleottocentoquarantasei il giorno ventisei del mese di giugno innanzi a Noi Don
Giovanni di prete comune di Gregorio si sono presentati Don Gregorio di Redimonte
e Don Gregorio di Redimonte ambedue del comune di Redimonte di cui sono parroci e i qua-
li si hanno presentati un documento scritto di chiarendo che la persona pro-
pria mente nel presente al beato detto Don Gregorio di Redimonte ha fatto
intendere di Redimonte e Comune promissivo il giorno venturo del detto
di giugno che ora dodici della mattina nitro v'è stato di prete per il
desso e che hanno essi veduto la testa fin'oggi, in cui è morto, motivo per il
quale si hanno loro domandato il premio che la legge stabilisce.
Noi quindi per far nullo per la Redimonte abbiamo chiamato Francesco Antonio
de' del fu Don Antonio, e Gregorio di Redimonte del fu Don Antonio di prete
comune di Redimonte e quali si hanno assicurato di essere di esso morto
e gli abbiamo messo la punta della croce per averli al fine del pro-
cesso verbale giurato l'art. 123. Della legge del 14. ottobre 1819, e hanno
nel detto processo verbale per pagamento del premio accordato in carlini die-
ci e cinque.

Inti abbiamo formato il presente verbale per rinviare al detto Don Gregorio
per l'organo della città di Redimonte per modo dei suddetti Don Gregorio
Paolo de' dei Redimonte al nostro Caricamento Gregorio.

Francesco Antonio de'
Gregorio di Redimonte
Laureale

Nicola de' dei, Alti Don Gregorio



Uccisione di un luparello



Dall' *Abrégé* di François Holandre





Dall' *Abrégé* di François Holandre





Dall'Abrégé di François Holandre





Veduta dell'oasi di Persano (foto di R. Lenza)



Canneto e bosco idrofilo (foto di R. Lenza)



Lontra (foto di C. Falanga)



Moscardino (foto di R. Lenza)



Airone bianco maggiore e garzetta (foto di R. Lenza)



Spatole (foto di V. Cavaliere)



Svasso maggiore (foto di C. Falanga)



Germano reale con i piccoli (foto di R. Lenza)



Falco di palude (foto di C. Falanga)



Tartaruga palustre (foto di V. Cavaliere)

REMIGIO LENZA

Flora e fauna dell'oasi di Persano

L'Oasi WWF di Persano si trova in Campania, nei comuni di Serre e Campagna, entrambi in provincia di Salerno, e ricade nel tratto medio del corso del fiume Sele, inserito tra il litorale tirrenico che va da Salerno ad Agropoli e i monti Picentini ed Alburni.

Si estende su una superficie di 110 ettari, 70 dei quali costituiti da un bacino artificiale che si origina per la presenza di una traversa fluviale indicata comunemente come "Diga di Persano", costruita negli anni Trenta per portare l'acqua ai terreni bonificati della Piana del Sele.

La Diga di Persano è costituita da una soglia fissa posta a quota 40,5 metri s.l.m., sulla quale vanno a chiudersi quattro paratoie metalliche che mantengono mediamente il livello a 46,5 m. s.l.m.

L'Oasi di Persano è stata istituita nel 1980, a seguito di una convenzione tra il Consorzio di Bonifica Destra Sele, che gestisce l'area dell'invaso e la rete di distribuzione dell'acqua, e il WWF Italia, a cui è stata affidata la gestione naturalistica dell'area.

È inclusa nell'Oasi di Protezione della Fauna, istituita dalla Regione Campania nel 1977, su di una superficie complessiva di circa 3400 ettari e l'intero corso del fiume Sele è inserito nella Riserva Naturale Regionale Foce Sele-Tanagro.

L'Oasi è anche "Zona di Protezione Speciale" (Z.P.S.) denominata "Corso del fiume Sele-Persano" e "Zona Umida di Importanza Internazionale" (Convenzione di Ramsar) ed inoltre si trova all'interno di uno dei "Siti di Importanza Comunitaria" (S.I.C.), denominato "Medio Corso del Fiume Sele", proposti dall'Italia all'Unione Europea nell'ambito della Rete Natura 2000, prevista dalla Direttiva "Habitat" (92/43/CEE).

L'area, che è facilmente raggiungibile percorrendo l'Autostrada A3 Salerno-Reggio Calabria, uscita Campagna (SA), è di notevole interesse naturalistico, grazie alla molteplicità e alla variabilità delle specie animali e vegetali naturali presenti, al complesso degli habitat e degli ecosistemi di cui fanno parte e alle interazioni che si instaurano tra le diverse componenti.

Attraverso la realizzazione di zone protette come questa è possibile quindi conservare e mantenere i livelli di biodiversità di questi habitat naturali e delle specie rare o minacciate.

L'Oasi di Persano, grazie alla bellezza e alla biodiversità degli habitat naturali presenti, attira ogni anno sui suoi percorsi naturalistici alcune migliaia di turisti e scolaresche, anche spinti dalla curiosità di poter osservare la lontra (*Lutra lutra*), simbolo dell'oasi e presente con una delle più importanti popolazioni d'Italia.

1) *L'ambiente*

La presenza della traversa di sbarramento sul fiume Sele ha determinato, per un tratto di alcuni chilometri a monte, una rapida e significativa trasformazione del biotopo da fluviale a lacustre. L'invaso creato, infatti, rallenta di molto la corrente, diminuendo così la capacità di trasporto e favorendo la sedimentazione nel bacino. Il fondo dell'alveo a monte della traversa si è progressivamente sollevato tendendo verso una nuova configurazione in equilibrio con i mutati parametri idraulici.

I sedimenti accumulatisi nel tempo hanno colmato la valle incisa dal fiume nelle preesistenti formazioni geologiche, creando un ampio fondo valle alluvionale, solcato da alvei effimeri e dal corso mutevole e dove è riconoscibile il caratteristico andamento meandriforme degli alvei di pianura, con anse in evoluzione e lanche.

Il progressivo interrimento del bacino ha dato vita ad estese superfici fangose a pelo d'acqua, che nei mesi estivi emergono, creando scenari estremamente suggestivi, oltre che nuove aree aperte alla colonizzazione di specie pioniere.

2) *La flora*

a) *Vegetazione erbacea*

Nell'ambito della vegetazione erbacea ripariale il ruolo di specie pioniere è occupato sicuramente dalla cannuccia di palude (*phragmites australis*), la specie più diffusa tra le comunità a vegetazioni idrofite presenti nella cenosi a *Phragmitetum communis*.

Tale comunità forma nell'Oasi del WWF una fitocenosi con estensione di alcune decine di ettari, ma anche nei tratti del fiume caratterizzati da acque lentamente fluenti o stagnanti e sugli argini argillosi, che d'estate si asciugano completamente. La cannuccia di palude, inoltre, facendo perdere energia all'acqua con il fitto intreccio dei suoi fusti e trattenendo materia organica, contribuisce ulteriormente all'interrimento dei bacini,

preparando il substrato per la colonizzazione da parte delle specie pioniere dei boschi igrofilo e ripariali o delle praterie paludose, svolgendo così un ruolo chiave nell'evoluzione naturale della vegetazione acquatica. Questa fitocenosi dominata dalla cannuccia di palude comprende la salcerella (*Lythrum salicaria*), la menta d'acqua (*Mentha aquatica*), la piantaggine d'acqua (*Alisma plantago-aquatica*), il marrubio acquatico (*Lycopus europaeus*) e *Typhoides* o *Phalaris arundinacea*.

Nelle radure del canneto si sviluppano sovente prati con presenze elevate di *Galium palustre*, *Cirsium palustre*, *Holcus lanatus*, *Myosotis scorpioides*, *Dactylis glomerata* e *Cynodon dactylon*.

In pozze di limitata estensione e profonde poche decine di centimetri, situate all'interno del fragmiteto, in contesti in cui la cannuccia viene annualmente tagliata per consentire il passaggio dei visitatori, si rinviene la tifa (*Typha angustifolia*), il giglio d'acqua (*Iris pseudacorus*), la veronica acquatica (*Veronica anagallis-aquatica*), *Eleocharis palustris* e diverse specie di giunchi (*Juncus* sp.), mentre ai bordi del canneto nelle aree più prossime alle rive possiamo menzionare l'equiseto palustre (*Equisetum palustre*) ed il carice maggiore (*Carex pendula*). Dove l'acqua è stagnante, a profondità comprese tra 0,5 e 2 metri, prevalentemente al largo del fragmiteto, ritroviamo lo sparganio (*Sparganium erectum*) spesso in nuclei anche molto estesi (fino a 300 Mq) e monospecifici, e *Scirpus lacustris* (sinonimo *Schoenoplectus lacustris*).

Tra le piante acquatiche sommerse o galleggianti, ricordiamo diverse specie di Potamogeton, la Zannichellia (*Zannichellia palustris*) e la lenticchia d'acqua (*Lemna minor*). Lungo numerosi tratti del fiume, sia su substrati ciottolosi che sabbioso-limosi e in condizioni di acque lentamente fluenti o a poche decine di centimetri di altezza rispetto al fiume, si sviluppa un fitto tappeto di *Paspalum paspaloides*, una graminacea che, grazie alla capacità colonizzatrice conferitale dagli stoloni, riesce a spingersi nella zona di interfaccia terra-acqua.

Nei periodi di magra quest'ultima può trovarsi completamente all'asciutto, entrando così in contatto con altre specie, come il pepe d'acqua (*Polygonum Hydropiper*), *Bidens tripartita*, *Echinochloa crus-galli* e *Xanthium strumarium*.

b) *Vegetazione arborea*

Nell'ambito della vegetazione arborea, una delle tipologie vegetazionali maggiormente rappresentate si riferisce ai boschi ripariali veri e propri. Lungo la maggior parte dei corsi d'acqua italiani, questi ultimi sono ridotti oramai a fasce molto ristrette: quelli del fiume Sele sono invece uno dei rari esempi di bosco ripariale sopravvissuto alle trasformazioni antropiche subite negli ultimi decenni dal nostro paese. Tra le formazioni ripariali, quelle più affrancate dall'acqua sono le cenosi a prevalenza di pioppo bianco (*Populus alba*), che si rinvencono sui suoli argillosi dei terrazzi alluvionali, sui quali le ondate

di piena arrivano raramente e per brevi periodi. Le altre specie arboree presenti in queste cenosi sono l'olmo comune (*Ulmus minor*), il pioppo nero (*Populus nigra*), il pioppo tremulo (*Populus tremula*) e l'ontano comune (*Alnus glutinosa*), mentre gli arbusti più frequentemente presenti sono il sambuco (*Sambucus nigra*), il corniolo (*Cornus sanguinea*), il ligustro (*Ligustrum vulgare*) e il biancospino (*Crataegus laevigata*). Fra le erbacee ritroviamo l'edera (*Hedera helix*), la vitalba (*Clematis vitalba*) e *Brachypodium sylvaticum*. Si possono inoltre riscontrare nello strato dominato anche isolati esemplari di robinia (*Robinia pseudoacacia*), di acero campestre (*Acer campestre*) e nocciolo (*Corylus avellana*).

La fitocenosi più rappresentativa dell'Oasi WWF di Persano è sicuramente quella nella quale spicca come specie dominante il salice bianco (*Salix alba*). Questa specie si rinviene ai lati del letto del fiume Sele, dove si ha scorrimento di acqua per tutto l'anno e su substrati prevalentemente sabbiosi. *Salix alba* è infatti capace di tollerare le lunghe e frequenti piene che si susseguono nel corso dell'anno nel bacino artificiale dell'Oasi e spesso si trova in consociazione con *Salix purpurea*, *Salix eleagnos* e *Salix triandra*. L'evidente carattere pioniero di questa cenosi le è conferito dalla facile disseminazione anemocora dei semi resa palese dal gran numero di *plantule* di *salix alba* presenti nei nuclei a vegetazione erbacea di greto e dalla forte capacità di rigenerazione vegetativa di questa specie. Tra le altre specie arboree presenti possiamo ritrovare isolati esemplari di frassino maggiore e di tamerice. Lo strato arbustivo è formato soprattutto da rovo (*Rubus ulmifolius*).

Un'altra cenosi presente nell'Oasi è quella costituita da boschi misti mesofili. Si tratta di boschi a composizione floristica complessa e con specie afferenti a diverse tipologie vegetazionali che si sviluppano sui versanti dei terrazzi alluvionali olocenici, risparmiati dalle attività umane per la loro particolare morfologia e sulle strette fasce che li bordano. Qui rileviamo la presenza di caratteristiche specie come il carpino (*Carpinus orientalis*), il siliquastro (*Cercis siliquastrum*), l'orniello (*Fraxinus ornus*), *Celtis australis*, *Ostrya carpinifolia*, *Asparagus acutifolius* e *Coronilla emerus*. Vi è inoltre una buona presenza di leccio (*Quercus ilex*), cerro (*Quercus cerris*), *Quercus pubescens*, *Fraxinus oxycarpa* e *Laurus nobilis*.

3) La fauna

Sebbene di ridotta estensione, 110 ettari, l'Oasi comprende una tale varietà di ambienti, acquatici e non, che consente di ospitare una ricca comunità ornitica, il che fa di essa uno dei siti di maggior valore naturalistico in Campania ed ha fatto sì che fosse inserita nell'elenco delle IBA (Important Bird Areas). Nell'Oasi sono state censite ben 186 specie di uccelli, di cui 47 nidificanti (25,27%). Tra queste, 111 non-Passeriformi, di cui 13 nidificanti (11,71%) e 75 Passeriformi, di cui 34 nidificanti (45,33%).

Questo perché l'Oasi rappresenta un importante punto di sosta e di foraggiamento durante le migrazioni, un sito di svernamento tra i principali della regione ed un sito di nidificazione per uccelli acquatici e di canneto.

In inverno sono presenti molte anatre: di superficie, come i germani reali, le alzavole, i fischioni, i codoni ed i mestoloni o tuffatrici, come i moriglioni, la moretta comune e la moretta tabaccata, presenza rara ma importante. Delle anatre il totale del contingente svernante è passato da una media di 450 individui nei cinque inverni dal 1996 al 2001, a una media di 943 individui dal 2001 al 2006. Questo incremento ha interessato soprattutto le popolazioni di alzavola e germano reale.

Nella stagione invernale sostano un notevole numero di folaghe e di cormorani, una popolazione di aironi cenerini e, negli ultimi anni, un numero sempre maggiore di aironi bianchi maggiori.

Il cormorano ha mostrato un incremento nel corso degli anni, fino agli attuali 270-300 individui svernanti, che confluiscono nell'oasi per il *roosting* e si distribuiscono durante il giorno lungo i fiumi Tanagro e Sele fino al mare. Persano rappresenta il principale sito di svernamento di questa specie in Campania.

Con l'inizio della primavera altre specie di aironi (garzette, sgarze ciuffetto, aironi rossi, nitticore) sostano nell'oasi e si possono osservare ai bordi del canneto, immobili in attesa della preda o in volo sulle acque del fiume, mentre il tarabusino, il più piccolo degli aironi, si accinge a costruire il proprio nido nel fitto dei canneti.

Nella tarda primavera e durante l'estate nelle acque del lago i protagonisti indiscussi sono le coppie di uccelli acquatici seguiti dai piccoli nati. Tra gli eventi più significativi vi è la nidificazione dello svasso maggiore che, iniziata nel 1982 con una coppia, si è sempre maggiormente consolidata nel tempo, raggiungendo negli ultimi anni una media di 20-25 coppie nidificanti. I corteggiamenti hanno inizio dall'ultima decade di febbraio, gli accoppiamenti hanno luogo in aprile, *pulli* al seguito sono osservabili da fine maggio.

Le zone di acque basse del lago in primavera sono il luogo di sosta ideale per gli uccelli limicoli, come cavalieri d'Italia, pittime reali, combattenti, piro piro piccoli, boscherecci e culbianco; quando poi, all'abbassarsi delle acque, emergono spiagge di sabbia e ciottoli, è qui che fanno la loro comparsa i corrieri piccoli, che possono anche nidificare nell'oasi. Sempre in primavera, il segnale inconfondibile che ci conferma della favorevole posizione che riveste l'oasi di Persano nelle rotte migratorie è costituito dalle numerose formazioni di gru che solcano i cieli dell'oasi per guadagnare le vie del Nord, mentre tra le anatre, la marzaiola compie qui una sosta breve, ma fondamentale, che la porterà poi a raggiungere le aree di nidificazione delle regioni paleartiche occidentali.

Tra i rallidi sono comuni la gallinella d'acqua, il porciglione, la schiribilla ed il voltolino. I prati allagati e gli spazi aperti tra i canneti sono l'habitat preferito dai beccaccini,

che setacciano il terreno in cerca di cibo con il lungo e caratteristico becco. Altre specie caratteristiche del lago e della palude sono il tuffetto, il tarabuso, la spatola, il mignattaiolo ed il martin pescatore.

I canneti ospitano numerosi piccoli passeriformi, come la cannaiola, il cannareccione (entrambi nidificanti con i loro caratteristici nidi a coppa), l'usignolo di fiume ed il migliarino di palude. Presenze importanti sono il pettazzurro ed il basettino. Il pendolino costruisce il suo inconfondibile nido lasciandolo appeso ad un ramo di salice.

I picchi, la ghiandaia, il rigogolo, il gruccione e tantissimi piccoli passeriformi abitano, invece, i boschi e le macchie dei dintorni. L'oasi è sede di cospicui dormitori di Corvidi, vari *Passeriformi* tra cui Irundinidi, come rondini, balestrucci, topini (*roosts* premigratori), passeri, storni, che a loro volta attirano una diversità di rapaci. Infatti, tra i rapaci sono ospiti pressoché fissi la poiana, il gheppio, il falco di palude, lo sparviere, il falco pellegrino ed il nibbio bruno; più rari invece il falco pescatore, il falco pecchiaiolo, il nibbio reale e le albanelle. I rapaci notturni sono rappresentati da barbagianni, civetta, allocco, assiolo, gufo comune e dal rarissimo gufo di palude.

Altra ricchezza dell'oasi e del fiume è la fauna ittica. Le specie più comuni sono il cavedano, l'anguilla, il barbo, la tinca, la carpa e l'alborella appenninica. Vanno comunque segnalati in quanto pur non essendo autoctoni, di recente sono stati introdotti a scopo di pesca sportiva, carassi, persici sole e pesci gatto. Interessante è la presenza delle lamprede: la più diffusa è quella di fiume che, abbandonato il mare, risale il corso d'acqua dolce per raggiungerne la maturità. Anfibi e rettili sono comuni in ogni ambiente dell'oasi e sono uno degli anelli principali della complessa catena alimentare dell'ecosistema: tra i primi possiamo ricordare diverse specie di rane e di tritoni, l'ululone dal ventre giallo, il rospo comune, il rospo smeraldino e la raganella. Tra i rettili vanno segnalati la testuggine d'acqua, la natrice dal collare, la natrice tessellata, il cervone ed il biacco.

È proprio tra i mammiferi presenti nell'oasi che troviamo l'animale scelto come simbolo di questo piccolo paradiso naturale: la lontra. La lontra è un carnivoro appartenente alla famiglia dei mustelidi ed occupa un vasto areale di distribuzione, che comprende l'Europa, una parte dell'Asia e del Nord-Africa. Il fiume Sele, insieme ai suoi affluenti, ospita oggi una delle più vitali popolazioni di lontra d'Italia. La tranquillità dell'Oasi e l'ambiente ottimale garantiscono, infatti, alle lontre un rifugio sicuro. Animale notturno e assai timoroso dell'uomo, frequenta di preferenza il bosco igrofilo e gli ampi canneti. Indicatore per eccellenza dello stato di salute dell'ecosistema fluviale, la lontra svolge un ruolo fondamentale nella catena alimentare.

Altri mustelidi presenti sono la puzzola, il tasso, la faina e la donnola. L'Oasi di Persano ospita, inoltre, volpi, cinghiali, ricci, moscardini e nel folto dei canneti di recente è stato scoperto anche il topolino delle risaie.

TAVOLA ROTONDA

I diritti degli animali. Quale fondazione teorica per un'etica animalista?

LUISELLA BATTAGLIA

Nell'ambito della riflessione bioetica una delle categorie più significative e più trascurate è forse quella di 'vulnerabilità', il cui significato letterale, derivato dal latino *vulnerare*, è "suscettibilità all'essere ferito". In senso stretto e specifico, 'vulnerabilità' si riferisce a una situazione di particolare debolezza e fragilità, quella di soggetti che per età, condizione ecc., necessitano di una protezione particolare¹. In senso lato e generale, riguarda la condizione stessa di precarietà di tutti i viventi, umani e non umani, che sono esposti, nell'arco della loro esistenza, al rischio di essere feriti, e sono quindi eminentemente 'vulnerabili'.

È su questo secondo significato, dalla forte valenza etica e antropologica, che merita concentrarsi per evidenziarne le forti implicazioni per il tema della *cura*. Si tratta, in effetti, di un'idea innovativa che ci consente di ripensare buona parte del discorso bioetico, finora incentrato prevalentemente su principi quali l'autonomia o la giustizia.

È stata in particolare la *Dichiarazione di Barcellona* – sottoscritta nel 1998 da ventidue studiosi europei, provenienti da diverse discipline e orizzonti filosofici, a conclusione di una ricerca di tre anni promossa dalla Commissione Europea – ad aver valorizzato la nozione di *vulnerabilità*, affiancandola a quelle di *autonomia*, *integrità*, *dignità*². Si tratta di

¹ «"Vulnerabili" sono tutte le persone che non si trovano nella libertà di scegliere, condizionate da età, patologie importanti, condizioni culturali, particolarmente esposte a qualche forma di fragilità, esclusione e discriminazione». V. G. MARSICO, *La sperimentazione umana. Diritti violati, diritti condivisi*, Milano, Angeli, 2007, p. 157.

² 'Barcelona Declaration' in J. DAHL RENDTORFF, P. KEMP, *Basic Ethical Principle in European Bioethics and Biolaw*. I, *Autonomy, Dignity, Integrity and Vulnerability*. Report to the European Commission of the BIOMED. II Project "Basis Ethical Principles in Bioethics and Biolaw" 1995-1998, Copenhagen, Center for Ethics and Law; Barcelona, Instituto Boja de Bioetica, 2000.

quattro idee regolatrici, utili non solo per l'analisi delle questioni cruciali della bioetica e del biodiritto ma anche per orientare il dibattito contemporaneo sulla biomedicina e le biotecnologie in un contesto normativo, nel quadro di un'etica della solidarietà, della responsabilità e della giustizia intesa come equità.

La finalità sottesa alla *Dichiarazione* è infatti quella di incoraggiare una cittadinanza responsabile, sulla linea – si potrebbe aggiungere – della ‘democrazia conoscitiva’ auspicata da Edgar Morin, contribuendo ad una riflessione collettiva sull'impatto della cosiddetta ‘rivoluzione biologica’ sulla condizione dell'uomo, dell'ambiente e delle altre specie.

Si avverte la necessità di un cambiamento di paradigmi, pur se si riconosce – sul piano dei regolamenti europei e delle Dichiarazioni internazionali, dalla *Carta dei Diritti* di Nizza alla *Convenzione di Oviedo* – la presenza di una cultura basata su valori quali il rispetto dell'altro, la non discriminazione, la protezione dell'ambiente. Valori condivisi e sufficientemente partecipati ma privi ancora di un quadro concettuale unitario su cui poter articolare politiche coerenti valide per un mondo globalizzato.

D'altra parte, non si deve credere che un linguaggio comune implichi una facile soluzione dei conflitti d'interpretazione dei principi su menzionati; facilitare il dibattito non significa mascherare i contrasti legati a differenti visioni filosofiche (si pensi, per fare un solo esempio, all'ambito di applicazione del concetto di ‘altro’: quali forme di vita devono intendersi incluse in un'etica del rispetto e della cura? Solo gli umani o anche la natura e gli animali?). Sennonché, il riconoscimento della complessità relativa all'interpretazione e all'applicazione dei principi guida della *Dichiarazione*, lungi dall'essere un elemento di sconforto o di rammarico, dovrebbe considerarsi come uno stimolo critico per l'approfondimento concettuale e la chiarificazione analitica di nozioni, come quelle dell'etica e della bioetica, eminentemente “confuse” – per riprendere una caratteristica espressione perelmaniana³.

L'autonomia, ad esempio, appare nella *Dichiarazione* come un'idea regolatrice e un ideale commisurato alla finitezza umana, considerate le determinazioni biologiche e sociali, culturali e cognitive e i limiti delle capacità dei singoli individui. L'impegno è dunque di

³ Secondo Chaim Perelman, la “confusione” delle nozioni più prestigiose dell'etica e del diritto è legata alla ricchezza e alla complessità dei loro significati nella vita sociale. «È il caso, soprattutto, delle nozioni confuse, come quella di *giustizia* che non possono essere precisate e applicate se non scegliendo e mettendo in evidenza alcuni loro aspetti incompatibili con altri o infine di nozioni come quella di *merito*, il cui uso non si concepisce che in funzione della loro stessa confusione: la valutazione si riferisce, infatti, contemporaneamente al soggetto che agisce e al risultato ottenuto». C. PERELMAN, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, Prefazione di Norberto Bobbio, I, Torino, Einaudi, 1966, p. 139.

riconoscere, in quanto società democratiche, la persona umana come un essere complesso, un corpo vivente situato in un contesto culturale. L'autonomia dei minori, delle persone in coma o dei malati mentali dovrebbe pertanto definirsi e articolarsi in relazione alla responsabilità che impone a noi 'autonomi' la loro vulnerabilità specifica.

Il secondo principio formulato dalla *Dichiarazione* è quello di *dignità*, da intendersi come «la proprietà in virtù della quale gli esseri possiedono uno statuto morale».

Esistono, si afferma, interpretazioni assai differenti di tale nozione nella cultura europea: la dignità è identificata, ad esempio, sia con la capacità di agire autonomamente sia con quella di sperimentare il piacere o il dolore.

Il quesito importante è se essa riguardi solo gli umani o anche gli altri esseri viventi: in effetti, la definizione della *Dichiarazione* appare volutamente – ritengo – tanto generica da potersi estendere anche ad altre specie. Resta la domanda: qual è la 'proprietà' che consente di riconoscere uno statuto morale ad un essere? È necessaria la razionalità o è sufficiente la sensibilità? E, soprattutto, chi lo stabilisce? Lo stato, la società civile, la comunità dei filosofi, degli scienziati (ammesso che esista)? Il vero problema è che in differenti periodi storici tale 'proprietà' è stata attribuita o negata a diversi soggetti – gli schiavi, le donne, i neonati – per le ragioni filosofiche, teologiche, ideologiche più varie e spesso più bizzarre.

Senza entrare nel merito di tali questioni, nella *Dichiarazione* si prende atto della diversità di tali definizioni, pur se si ribadisce – e si tratta di un punto assai significativo per la costruzione di una bioetica davvero 'globale' – la possibilità di argomentare plausibilmente che gli esseri umani hanno dei doveri verso «la parte non umana della natura vivente». Se ne desume un'etica della responsabilità che superi dichiaratamente l'antropocentrismo della morale tradizionale.

La nostra cultura dei diritti dell'uomo fa dell'*integrità* – il terzo principio della *Dichiarazione* – «la condizione dell'espressione di una vita degna, nella sua dimensione mentale e fisica, non soggetta a un intervento esterno».

L'*integrità* riguarda la “coerenza della vita” di esseri a cui si riconosce una dignità irriducibile e a cui non si può arrecare offesa. Quando si tratta di persone umane si deve considerare l'insieme della loro vita ricordata e narrata: è dunque alla loro biografia che si dovrà fare riferimento, a quella 'unità narrativa' di cui ogni esistenza è espressione. Ciò che conta infatti è la vita biografica, non certo la mera vita biologica.

Alcuni – si aggiunge significativamente – integrerebbero in questa definizione la 'coerenza' della vita animale o vegetale o della creazione dell'universo che condiziona la vita nel suo insieme. In effetti, l'*integrità*, diversamente declinata, è una nozione che può applicarsi anche agli altri viventi se si identifica, ad esempio, col peculiare *telos* cui la natura li destina.

Ma è in particolare, come si accennava, il quarto principio, la *vulnerabilità* a costituire il fondamento, nella *Dichiarazione*, di un'etica pubblica della cura che non vuole semplicemente limitarsi alla protezione paternalistica degli incapaci ma intende costruirsi sulla premessa antropologica che tutti noi – anche se ‘autonomi’ – siamo fondamentalmente vulnerabili e quindi esposti a molteplici minacce, tra cui quella dell'indifferenza di coloro che disprezzano i diritti dei vulnerabili.

Tale principio, che esprime essenzialmente l'idea della finitezza e della fragilità dell'esistenza umana, fonda, per coloro che sono capaci di autonomia, la possibilità e la necessità di ogni discorso morale e di ogni etica che faccia appello alla responsabilità e alla cura. Esso richiede non solo la non interferenza con gli altri tre principi, ma comporta specificamente anche il dovere di assistere coloro che sono incapaci di realizzare il loro potenziale umano e che vedono minacciato il loro diritto all'autonomia, all'integrità, alla dignità.

Mi sembra degno della massima attenzione che nella parte conclusiva della *Dichiarazione* si affermi:

«l'applicazione delle idee regolatrici non dovrebbe limitarsi alla sfera dell'umano; le nozioni di dignità e vulnerabilità possono egualmente essere considerate come base di riflessione per la regolamentazione concernente gli animali, le piante e l'ambiente».

In tal modo la bioetica diverrebbe effettivamente un'*etica per il mondo vivente*, realizzando quella vocazione cui fin dalle origini il suo stesso etimo la destinava. Si dovrebbe forse dire: “ritorna ad essere”, giacché tale era il progetto iniziale di Van Potter (l'inventore, si ricorderà, del neologismo *bio-etica*, da intendersi come “ponte” tra le due culture, scientifica e umanistica) il quale si riferiva esplicitamente all'etica ecologica di Aldo Leopold come eredità preziosa cui attingere ⁴.

L'etica della cura – e qui ancora Van Potter si riferiva ad un'altra fonte essenziale, la lezione di Carol Gilligan relativa all'importanza del *Caring* e alla voce femminile nel discorso morale – dovrebbe considerarsi estesa oltre l'ambito umano ma come espressione di una fondamentale vocazione ‘umanistica’. Il mondo non umano vi compare a pieno titolo come interlocutore significativo dell'umano e sembra ormai costituire un partner indispensabile per il pieno dispiegamento delle nostre capacità di specie. La relazione interspecifica si configura così come prolungamento ed estensione dell'umano: l'uomo guarda oltre se stesso, si apre a mondi *altri*, ma per realizzare la sua stessa umanità.

Soggetti e oggetti di cura: tali sono gli esseri umani, capaci insieme, uomini e donne, di dare e ricevere cura. È lo stesso mito di Cura a ricordarcelo. Come si legge nella nar-

⁴ R. VAN POTTER, *Bioetica. Ponte verso il futuro*, Messina, Sicania, 2000.

razione di Igino, ciascuno di noi è figlio di *Cura*, quella dea che forgia l'uomo dal fango (uomo da *humus*) e lo possiede per tutto il tempo della sua vita, destinandolo – per riprendere le parole di Heidegger – a «quel modo d'essere che domina da cima a fondo la sua vicenda temporale nel mondo».

Tra gli studiosi di bioetica, spetta in particolare a Warren Reich il merito di aver evidenziato il profondo carattere simbolico dell'idea di vulnerabilità, mostrando come essa consenta di mediare tutte quelle dimensioni dell'esperienza umana che fanno parte integrante di una visione completa dell'etica⁵. A suo avviso, la “tirannia dell'autonomia”, e cioè l'enfasi eccessiva posta dagli studiosi su tale principio, è servita ad escludere sistematicamente dalla bioetica una considerazione seria delle esperienze di vulnerabilità umane. Si prenda come esempio – osserva Reich – la condizione dei bambini, le forme diverse di abuso cui sono sottoposti, la mancanza di attenzione ai loro bisogni materiali, emotivi, spirituali, le conseguenze dell'epidemia dell'A.I.D.S. in Africa che lascia dietro di sé milioni di orfani, l'assenza di cure sanitarie per la maggioranza dei minori negli U.S.A.

Nella letteratura bioetica l'infanzia occupa tutto sommato una posizione marginale, proprio a causa della assoluta prevalenza del principio di autonomia che ridimensiona drasticamente la pertinenza dei problemi morali concernenti i bambini. In effetti, se si pone al centro dell'attenzione in modo assoluto ed esclusivo tale principio, tutti i soggetti non dotati di piena autonomia rischiano la marginalità, se non l'esclusione. Da qui l'importanza del linguaggio della vulnerabilità che apre il discorso morale ad una sensibilità rinnovata nei confronti di quella condizione che definisce così radicalmente la nostra vita umana⁶.

Reich ha senz'altro ragione nel sottolineare la portata euristica di una nozione che ha trovato – come si è visto – nella *Dichiarazione di Barcellona* un riconoscimento significativo, in stretta correlazione con i principi di autonomia, integrità e dignità. Qualche perplessità, invece, solleva a mio avviso la sua interpretazione per cui di fatto tali principi costituirebbero, nel loro insieme, una critica e un'alternativa ai quattro principi ‘classici’ della bioetica nordamericana: ‘autonomia’, ‘non maleficenza’, ‘beneficenza’, ‘giustizia’, formulati dal filone analitico della filosofia anglo-americana, a sua volta influenzata dal pensiero illuministico-liberale.

Propendo infatti a pensare che il concetto di ‘vulnerabilità’ non solo non sia alternativo a quello di ‘autonomia’ – che resta infatti nella *Dichiarazione* come principio bioetico fondamentale – ma ne rappresenti, per così dire, una diversa e più complessa

⁵ W.T. REICH, *Prendersi cura dei vulnerabili. Il punto di incontro tra etica secolare ed etica religiosa nel mondo pluralistico*, Fondazione Bruno Kessler 2003.

⁶ Per un approfondimento critico di tale tematica, si rinvia ad A. GENSABELLA, *Vulnerabilità e cura. Bioetica come esperienza del limite*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008.

declinazione. Si tratta – come si è visto – di aprire il discorso liberale alla prospettiva della cura, di mostrare come, senza in alcun modo rinunciare al linguaggio dei diritti, sia possibile, e anzi necessario, tener conto della fragilità di quei ‘soggetti deboli’ – bambini, anziani, disabili – che non hanno da soli la forza o il potere di rivendicare quei diritti che pure formalmente detengono. V’è chi, come Elizabeth Wolgast, a questo riguardo ha parlato di ‘diritti sbagliati’ per sottolineare il distacco tra ciò che pomposamente si proclama nelle dichiarazioni ufficiali e la situazione di trascuratezza, se non di abbandono, in cui versano i più vulnerabili. Io preferisco parlare di ‘diritti imperfetti’ proprio per rimarcare la necessità dell’impegno etico e politico a sostegno dei soggetti deboli, col preciso obiettivo di ‘prendersi cura dei loro diritti’.

Ritengo infatti che non solo non vi sia distacco e separazione rispetto alla tradizione illuministico-liberale, ma possa anzi rivelarsi una profonda compatibilità con tale filone di pensiero che si è mostrato molto attento alle ragioni dei soggetti storicamente più deboli e socialmente più vulnerabili, come le donne, i minori, gli schiavi e, per finire, gli animali stessi. Si tratta di dare voce a chi non ne ha, di promuovere le opportunità e i diritti di chi ne è privo – si pensi, per fare solo qualche esempio, a Voltaire e alla sua lotta in difesa di Calas o a Mill e al suo impegno per la causa femminista. Prendersi cura di chi è vulnerabile può significare anche lavorare per la sua autonomia. D’altra parte la ‘bella città universale’ di cui scriveva Jules Michelet – una città aperta a tutti i vulnerabili, al di là delle stesse frontiere della specie – non può considerarsi espressione e testimonianza di quello spirito dell’89 che reclamava un’universale libertà, fraternità, eguaglianza?⁷

A questo punto è forse possibile precisare meglio la funzione euristica del principio di ‘vulnerabilità’ che ci consente di guardare direttamente a *tutte* le forme di fragilità, di debolezza, di ‘suscettibilità al dolore’, umane e non umane. In effetti, la vulnerabilità è una caratteristica propria di *tutti* i viventi, sensibili alla sofferenza, a qualunque specie appartengano. Riconoscere tale principio significa aderire ad una visione della bioetica aperta alla considerazione globale di *tutti* i vulnerabili e disposta a prendersene cura per sostenerne le ragioni e difenderne i diritti. In tal senso, una ‘bioetica per i vulnerabili’ corrisponde ad una sua visione rinnovata ma fedele e assolutamente coerente alla dizione di ‘etica per il mondo vivente’.

Il punto di partenza di questo percorso è un testo di A. MacIntyre, *Animali razionali dipendenti*, che ci offre un’analisi fenomenologica della condizione umana in termini di vulnerabilità e di dipendenza per mostrare l’indispensabilità delle virtù.

⁷ Cfr. L. BATTAGLIA, *Alle origini dell’etica ambientale. Uomo, natura, animali in Voltaire, Michelet, Thoreau, Gandhi*, Bari, Dedalo, 2002.

L'Autore ravvisa innanzitutto una fondamentale relazione tra la nostra condizione animale e la nostra vulnerabilità, il che lo induce a partire dalla riaffermazione dell'animalità umana rivolgendosi ai testi di Aristotele, in particolare all'*Etica Nicomachea*, «se non altro – osserva – perché nessun altro filosofo ha mai preso tanto sul serio l'animalità dell'uomo»⁸. Un'affermazione, a prima vista, piuttosto sorprendente. Si sostiene infatti comunemente che, quando il filosofo greco insegna che la razionalità è la caratteristica distintiva della specie umana, intende dire che si tratta di una caratteristica che separa gli uomini dalla loro animalità. Ma a parere di MacIntyre si tratta di un fraintendimento:

«la *phronesis*, la virtù che consente di articolare la razionalità pratica, è una capacità che Aristotele (e con lui san Tommaso) attribuiva oltre che agli uomini anche ad alcune specie di animali, sulla base della loro capacità di previdenza»⁹.

Occorre chiedersi naturalmente quale sia la differenza tra la *phronesis* che caratterizza certe specie di animali e la razionalità propria dell'uomo, una questione di indubbio rilievo nel suo coinvolgere le relazioni tra umanità e animalità, che tuttavia diversi commentatori hanno ignorato sottovalutando, in tal modo, l'importanza della nostra corporeità animale. Da qui l'affermarsi, nelle culture occidentali moderne, di un'abitudine mentale che, distogliendo la nostra attenzione da quanto ci accomuna alle altre specie, ha posto una linea di demarcazione quasi insuperabile tra noi e gli altri animali. Un vero e proprio "pregiudizio culturale" – così MacIntyre lo definisce – che si pone in contrasto sia con gli antichi modi di pensare aristotelici, sia col moderno naturalismo evolutivista post-darwiniano.

L'uomo ha certo una specificità razionale ma è anche, fondamentale, il proprio corpo e quindi è vulnerabile alla sofferenza e deve fare i conti, almeno in una certa parte della vita, con l'imperfezione, i limiti, la malattia. Molto spesso il nostro benessere personale e, talora, la nostra stessa sopravvivenza sono legati significativamente ad altre persone. Da qui la nostra dipendenza da altri soggetti, che si radica appunto nella nostra vulnerabilità ed esposizione alle sofferenze, e appare particolarmente evidente in due stagioni dell'esistenza: l'infanzia e la vecchiaia. In questo senso 'vulnerabilità' e 'dipendenza' appaiono centrali per caratterizzare la condizione umana, eppure, a ben vedere, la storia della filosofia occidentale non ha riservato la dovuta attenzione a tali categorie, limitandosi solo a riferimenti secondari. Allorché il malato, il sofferente, il disabile trovano posto nelle pagine di un testo di etica – è la puntuale notazione dell'au-

⁸ A. MACINTYRE, *Animali razionali dipendenti. Perché gli uomini hanno bisogno delle virtù*, Milano, Vita e Pensiero, 2001, p. 7.

⁹ *Ibid.*, p. 8.

tore – è in pratica sempre nella veste di un possibile oggetto di benevolenza da parte dei veri agenti morali, i quali invece, per tutto il corso della loro vita, sono esseri perfettamente razionali, che godono di piena salute e non sono toccati da alcun problema. «In altre parole, nei libri di filosofia morale, il disabile è sempre un altro, qualcuno diverso da noi, un genere a sé stante, quale noi mai siamo stati, possiamo essere o potremmo benissimo essere nel futuro»¹⁰.

I corretti rapporti tra gli uomini – all'interno di un'antropologia più attenta al dato della 'vulnerabilità' – dovrebbero configurarsi come "reti di dare e di ricevere" che, informate dalle virtù, condurrebbero alla realizzazione della 'vita buona', da intendersi nel senso aristotelico dell'*eudaimonia*. Poiché, nell'analisi di MacIntyre, la famiglia come società primaria non possiede risorse sufficienti per assistere il singolo ma richiede complementi di sussidio, e lo stato nazionale si basa su rapporti di tipo utilitaristico e manipolativo, tali reti solidali potranno instaurarsi solo all'interno di comunità nelle quali sia assicurata una partecipazione attiva e motivata e un'interazione efficace tra i componenti e che siano in grado di rispondere a quel profondo bisogno di reciproco riconoscimento che è proprio del mondo delle persone.

Ci si chiede allora come potrebbe mutare il profilo dell'etica – e della bioetica – una volta che si considerassero essenziali, per definire e studiare la condizione umana, – e non solo – i temi della vulnerabilità, del dolore, e quelli connessi della dipendenza.

Qual è infatti il rischio dell'oblio o, se si vuole, della insufficiente tematizzazione della 'vulnerabilità'? Non è forse quello che le abitudini mentali e i pregiudizi, che portano a negare, a dimenticare o a trascurare questi dati antropologici fondamentali conducano ad una considerazione inadeguata delle dimensioni naturali della nostra esistenza, e quindi ad un oblio della nostra stessa corporeità?

MacIntyre riconosce che talune scuole filosofiche hanno cercato di porre rimedio a questa lacuna; in particolare, la filosofia femminista, in alcuni filoni, ha sottolineato l'importanza del tema del 'prendersi cura', sia all'interno di una visione relazionale che ridimensiona il ruolo dell'autonomia e sottolinea il significato della dipendenza, richiamandosi al rapporto tra madre e figlio come paradigma interpretativo delle relazioni morali – è il caso di Virginia Held – o proponendo, ad es. sulla linea di Martha Nussbaum, una visione della giustizia sociale e della dignità umana capace di andare oltre le frontiere del liberalismo e di integrare in sé il valore della cura.

Ciò che accomuna queste differenti visioni è un'idea antropologica incentrata su un'immagine dell'uomo come essere che non può prescindere dalla 'vulnerabilità' e dal 'limite' per comprendere se stesso e gli altri e per realizzare la 'vita buona'. Una condi-

¹⁰ *Ibid.*, p. 7.

zione che è legata fondamentalmente alla sua corporeità, e quindi al suo riconoscersi prima di tutto come ‘animale’.

È questo, ad esempio, un punto su cui la Nussbaum si distacca significativamente da una prospettiva kantiana.

«Per Kant – scrive in *Giustizia sociale e dignità umana*. – la dignità umana e la nostra capacità morale, fonte della dignità, sono radicalmente separate dal mondo naturale. L’idea che noi siamo esseri fondamentalmente divisi a metà, sia persone razionali, sia animali che abitano nel mondo della natura, condiziona fortemente la sua visione»¹¹.

La quale presenta, a suo avviso, aspetti problematici soprattutto per due ragioni: ignora il fatto che la nostra dignità è quella propria di una particolare specie di animali e quindi non potrebbe essere posseduta da un essere che non fosse mortale e vulnerabile; nega che l’animalità possa avere in se stessa una propria dignità e, di conseguenza, manca di considerare quegli aspetti della nostra vita naturale (desideri fisici, risposte sensoriali, emozioni) che hanno significato e valore.

Come si vede, la Nussbaum sottopone a una critica serrata l’idea stessa della separazione tra umanità e animalità, un’idea che, consolidatasi nei dualismi sia platonici che cartesiani, di spirito e corpo, ci induce a svalutare non solo il mondo animale, ma la nostra stessa natura animale e la dimensione emozionale-affettiva a vantaggio di quella logico-razionale.

Ma è soprattutto MacIntyre – cui va il merito di aver ripreso il dibattito sui rapporti tra la tradizione aristotelica e lo stato attuale delle conoscenze biologiche ed ecologiche – a compiere frequenti incursioni nel campo dell’etologia cognitiva, nella convinzione che l’analisi del comportamento delle cosiddette ‘specie animali intelligenti’ offra interessanti elementi di continuità per comprendere l’uomo come animale razionale. Tanto alcune specie di animali intelligenti quanto gli uomini fanno infatti riferimento ad una medesima comprensione pre-linguistica, in gran parte empatica, che non viene mai definitivamente abbandonata ma piuttosto – nell’uomo – portata a pieno compimento. Eppure – osserva ancora MacIntyre – alcuni pensatori sostengono che gli animali non umani non agiscono mai sulla base di pensieri, credenze o ragioni, affermazione questa che sembra confermare la convinzione che la nostra razionalità di esseri pensanti sia in qualche modo indipendente dalla nostra animalità. Di conseguenza, mettiamo tra parentesi con eccessiva facilità il fatto che il nostro pensare sia quello proprio di una particolare specie animale.

¹¹ M. NUSSBAUM, *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, Bologna, Il Mulino, 2002, p. 36.

Ma si dà pure un'altra fondamentale relazione tra la nostra condizione animale e la nostra vulnerabilità. Una delle tesi centrali sostenute dallo studioso è che le virtù di cui abbiamo bisogno, se dobbiamo progredire dalla nostra iniziale condizione animale a quella di agenti razionali, siano le stesse che ci permettono di interagire e di dare risposta alla vulnerabilità nostra e altrui. «Esse sono le virtù di animali razionali dipendenti, la cui dipendenza, razionalità e animalità vanno comprese in reciproca relazione»¹².

In tal modo viene colpito in breccia il pregiudizio culturale costituito da quelle 'auto-rappresentazioni' che inducono l'uomo a sentirsi esente dalla rischiosa condizione dell'animalità e quindi a trascurare, o a ignorare, la sua stessa vulnerabilità. Da qui la tendenza a trascurare le basi materiali e animali della moralità e della razionalità e a pensarci come esseri sottratti alle conseguenze del tempo, dimentichi che il ciclo usuale della vita umana si apre e si conclude con periodi di estrema dipendenza. Ciò ha rilevanti implicazioni sia per l'etica normativa sia per il pensiero politico. Per questo, in autori come MacIntyre e Nussbaum, la presa di distanza dalla tradizione del contratto sociale e dalla sua idea fondamentale dello scambio come rapporto improntato al reciproco vantaggio, prefigura un ulteriore orizzonte di valore della bioetica ispirato al paradigma della *cura*. Emerge infatti con grande evidenza il tema della vulnerabilità, una condizione che riguarda tutti i viventi giacché la 'suscettibilità ad essere feriti' è di ciascuno.

Come potrebbe mutare dunque – per tornare alla domanda iniziale – il profilo della bioetica e la sua stessa agenda una volta che si consideri centrale tale principio?

La bioetica ha finora trovato nell'autonomia il suo cardine, sulla base di una visione dell'essere umano come soggetto adulto, razionale, indipendente, autosufficiente, capace di stipulare pariteticamente contratti. Ma non si tratta di una concezione ideale, assai lusinghiera certo ma altrettanto poco realistica? Non rischia forse di oscurare o di trascurare dimensioni rilevanti della condizione umana, quali appunto la nostra vulnerabilità, secondo quanto ci narra l'antico mito di Cura?

Sulla critica alla nozione astratta e irrealistica di autonomia come indipendenza assoluta, autosufficienza totale si innesta – lo si è visto – il richiamo alla *interdipendenza* come condizione umana ineluttabile. Una bioetica che faccia finalmente i conti colla vulnerabilità assunta come dato centrale, colla disabilità come limite del corpo, è una bioetica finalmente capace di riconciliarci con la nostra natura animale e di accettare pienamente la dimensione corporale della nostra esistenza.

Alle origini del nostro ostentato orgoglio di specie v'è probabilmente la preoccupazione di rendere intangibile la specificità umana, come se essa fosse minacciata dal riconoscimento di una somiglianza inquietante, di una vicinanza contaminante, come se

¹² A. MACINTYRE, *Animali razionali dipendenti...*cit., p. 7.

ci fosse bisogno di difendersi dal ricordo di una 'animalità' a stento abbandonata, quasi la paura di una ricaduta.

Il nostro rapporto con la natura è ambivalente perché segnato dall'angoscia – la paura di regredire alla ferinità e al disordine – e insieme dalla speranza – il recupero di un'armonia perduta. E ambivalente è anche il rapporto con l'*altro* da noi, gli animali che, con un gioco misterioso di specchi e rimandi, ci trasmettono la nostra immagine e che seguono come un'ombra la nostra stessa storia.

Il non accettare la nostra natura animale ha come conseguenza una mancata o imperfetta conoscenza di noi stessi che ci porta ad occultare gli aspetti che riteniamo indegni e a liberarcene, proiettandoli su altri che diventano oggetto del nostro disprezzo e del nostro biasimo. In tal modo manteniamo un'immagine positiva e idealizzata del nostro essere a spese di altri soggetti – appunto, i non umani – che sono caricati della negatività. Di particolare rilievo le parole di Alain secondo cui non è permesso supporre lo spirito nelle bestie giacché ogni ordine sarebbe presto minacciato se si lasciasse credere che il vitellino ama sua madre o che teme lo morte...

Manifestamente uomo e animale hanno in comune il nascere e il morire, il vivere, la fame, la sete, la paura, il piacere, il dolore. Ma l'animale – si afferma – è confinato al biologico, l'uomo vive nel simbolico. Per il filosofo le opposizioni più significative sembrano giocarsi tra la materia e lo spirito, il corpo e l'anima, la natura e la ragione, l'istinto e l'intelligenza, la necessità e la libertà, il grido e la parola. Sennonché tali opposizioni – vere e proprie pietre di confine – sono in via di superamento grazie anche agli apporti dell'etologia cognitiva e della neurofisiologia comparata e attendono comunque di essere problematizzate e rivisitate.

Oggi che il problema della sofferenza animale s'impone alla coscienza come una questione ineludibile per la nostra stessa umanità, è forse venuto il momento di ritrovare il senso di una filantropia, come quella plutarchea, a cui nessun dolore è estraneo.

Una parentela ci unisce a tutti gli esseri viventi che abitano con noi lo stesso mondo, respirano la nostra stessa aria, comunicano con noi con sguardi e gesti: ne deriva un dovere di affetto, solidarietà e compassione. Plutarco, che celebra la dolcezza come dote in cui si coniugano moderazione e giustizia, disegna un modello di uomo benevolo e saggio la cui filantropia si estende oltre le frontiere della specie.

Nell'idea di *cosmopolis* – casa comune di tutti gli abitanti della Terra – si delinea l'immagine di un nuovo umanesimo, capace di ritrovare le sue radici nell'*humus*: un umanesimo non arrogante che, anziché rinnegare la natura, veda in essa il terreno a partire dal quale l'uomo inventa la sua esistenza.

MARINA LESSONA FASANO

Approvo molto questo incontro e l'idea cardine a cui è improntato, la critica all'antropocentrismo, la spocchiosa e non giustificata teoria che da due millenni e mezzo domina la società occidentale; e approvo in genere tutte le riflessioni nelle quali ci interroghiamo circa la correttezza del nostro rapporto con gli animali con il palese intento di contrastare la generale indifferenza verso di essi, e suscitare una migliore disposizione nei loro riguardi attraverso la condanna dell'ingiusta e ingiustificata sopraffazione imposta nei millenni e delle loro difficili condizioni di vita. Per giungere a una valutazione più equanime, a un senso di maggiore giustizia e illuminata tutela.

E ciò nell'ambito di quell'*etica della sollecitudine*, invocata spesso come traguardo del nostro agire e di una sensibilità che fa onore alla nostra epoca, perché se è forse a un livello più basso rispetto all'amore evangelico, ci sprona tuttavia all'individuazione di sofferenze e bisogni degli esseri viventi a cui non possiamo e dobbiamo sottrarci. Tramontata ormai, per le tragiche vicende del '900, l'idea di progresso *irreversibile*, che tanto aveva euforizzato gli uomini di fine '800, uno scossone è stato inferto alla ben radicata concezione antropocentrica, richiamandoci ad una riflessione più approfondita sui nostri convincimenti e comportamenti. L'affermarsi a livello filosofico dell'apprezzabile *principio di responsabilità* ha reso l'atmosfera spirituale più propizia ad un ripensamento sulla considerazione verso gli animali: una preoccupazione comportamentale si impone e una revisione etica viene da molte parti reclamata.

Purtroppo a tutt'oggi, agli inizi del terzo millennio, non possiamo che formulare constatazioni molto amare circa la loro condizione: tra pratiche vivisettatrici, allevamenti intensivi, persistenza della caccia, fenomeni di randagismo e di inselvatichimento di cani e gatti, esistenza di canili lager, disumane condizioni nei trasporti, combattimenti di animali, atteggiamenti di ottusa intolleranza ed episodi di vandalica brutalità, assenza di accorte e programmate disposizioni e azioni nei loro riguardi, ancora si può giudicare infernale la condizione degli animali nella nostra civiltà.

La scienza moderna continua a teorizzare il suo dominio sulla natura e sugli animali per i suoi fini. Anche se ciò deve comportare sofferenze inaudite e insopportabili. Anche se talvolta gli esperimenti non sono assolutamente indispensabili né vengono esplicate tutte le possibilità per attenuare il dolore. Attraverso le orribili pratiche vivisettatrici, devastanti fisicamente e psicologicamente, continuano ad essere immolati milioni di animali sull'altare della salute (e perfino dell'estetica), malgrado i pareri contrari di illustri scienziati e senza sforzi risolutivi per escogitare altri sistemi alternativi.

L'immagine dell'animale automa rimane nell'inconscio collettivo a scagionare da colpe e responsabilità. Il criterio antropocentrico ancora è dogma nelle decisioni umane, giu-

stifica usi e abusi. E ciò colpisce tanto più sgradevolmente, perché in contrasto con temperie spirituali di fine '800 che sembravano annunciare un riscatto per gli animali. Se infatti l'800 è stato il secolo che ha reclamato per tutti gli uomini i diritti politici, ha abolito la schiavitù, ha dato inizio alla rivendicazioni femministe, ha anche proposto alcuni diritti per i negletti animali: nel 1822 per la prima volta dal Parlamento inglese furono emanate leggi che comminavano pene per chi si rendeva responsabile di crudeltà e sevizie verso gli animali. Molte le Società protettrici formatesi a loro favore in una temperie spirituale che attraversava l'Europa da un capo all'altro e si diffondeva nell'America del Nord e in Australia. Verso la fine dell'800 Leone Tolstoj asseriva che il primo gradino della morale era l'alimentazione vegetariana. E contemporaneamente giudicava la caccia «un atto stupido, crudele e nocivo al sentimento morale»; un atto che annulla la pietà, «una delle più preziose facoltà dell'anima umana». Parole elevate che fanno onore a Tolstoj e all'epoca in cui furono scritte, anche perché non erano pensieri isolati, ma appartenevano ad un'atmosfera spirituale di rivendicazione di diritti, che inglobava anche i dimenticati animali.

Il 1892 è l'anno di pubblicazione di un luminoso libro del filosofo Hanry Salt, amico di Gandhi e nobile figura, *I diritti degli animali considerati in relazione al progresso sociale*, una specie di manifesto ideologico sui diritti degli animali, correlati al progresso dell'umanità, di cui vengono giudicati una tappa ineliminabile. Sulla scia di un progresso che elimina macroscopiche ingiustizie si deve procedere a ridurre le angherie perpetrate ai danni di miti e pazienti creature, gli animali. Le teorie di Darwin erano di sostegno alle rivendicazioni. Opinioni illuminate che giustificavano la fiducia nel progresso che confortò gli ultimi decenni dell'800 e che le catastrofi della prima e della seconda guerra mondiale e i totalitarismi del '900 hanno mandato in frantumi.

La seconda metà del secolo ventesimo vede, però, un rinnovato interesse per le tematiche animalistiche. La ricerca biologica, i progressi dell'etologia (si scoprono nell'animale non sospettate e tanto meno riconosciute forme di razionalità, sensibilità, etica), la sfiducia verso la razionalità e moralità dell'animale uomo, la buona condotta e l'affidabilità degli animali domestici, dimostrano che non c'è proprio ragione di tardare a riconoscere negli animali esseri che meritano rispetto e affetto, oltre che protezione. L'effetto immediato è la crescita di sensibilità su questi temi, un riesame degli atteggiamenti tradizionali. Una disposizione diversa che in passato si afferma e si diffonde verso di loro (specialmente tra i nostri giovani). Viene rivendicato il diritto degli animali a non soffrire inutilmente, il diritto più giusto e pietoso, richiesto anche per gli umani. Si impone una revisione dei comportamenti nei loro riguardi, un cambiamento di norme giuridiche, l'applicazione di nuove leggi e regolamenti. Una parte dell'opinione pubblica li auspica e li sollecita. Ma le discussioni teoriche non incidono con la necessaria rapidità sull'agire pratico.

Per ora il problema, posto e dibattuto teoricamente, ha ricevuto alcune risposte legislative, ma è ancora assai lontano dall'essere affrontato con completezza.

Nuovi *valori* prendono talvolta il posto di vecchie inadempienze e ottundimenti della coscienza, cambiando mentalità e atteggiamenti errati, perpetuatisi incredibilmente per anni, secoli, millenni. Tra i valori emergenti ci sembra di dover ascrivere l'animalismo: esso corrisponde senza dubbio a un valore, ma di sicuro non a un valore *nuovo*: non dobbiamo inventare concezioni e ideologie *nuove e diverse* per rendere agli animali un po' di giustizia, ma riprendere i temi di un discorso già impostato migliaia di anni fa da alcune religioni e da grandi filosofi e poeti, e rinnovato nel corso dei secoli da altri spiriti illuminati. Per quanto riguarda gli animali, tutto quanto si doveva dire è stato sostenuto a varie riprese nei secoli, a partire da centinaia di anni prima di Cristo.

La sensibilità verso di essi e la preoccupazione sulla giustezza dei nostri comportamenti non sono una *conquista* della sensibilità moderna, né del mondo occidentale. Se cerchiamo infatti di risalire alle origini dei presupposti che autorizzano questa nostra condotta coscientemente o distrattamente crudele verso gli animali, e andare alla ricerca delle basi filosofiche-religiose-comportamentali e dei pareri che hanno accompagnato il problema nel tempo, l'indagine riserva molte sorprese: scopriamo quanti sono stati i filosofi, gli scrittori, i poeti, i capi religiosi che dal VII-VI secolo avanti Cristo (se non prima) ai giorni nostri hanno espresso il loro pensiero a difesa delle qualità e dei diritti degli animali, con un messaggio di ragionevolezza e pietà, quanto sia stato giudicato immorale il predominio esercitato nei loro riguardi *senza se e senza ma*, rafforzatosi nel tempo, soprattutto grazie al dogma dell'antropocentrismo.

Per fare un esempio su quale risposta ci viene dal passato circa la ragione, la memoria, il sentimento negli animali, cioè il grande problema della loro coscienza, basta accostare due opinioni lontane nel tempo. Nel maggio del 1983 a Vienna furono dedicati tre giorni di studi ad un compendio del pensiero di Karl Popper; tra i primi argomenti fu posto il grande problema della coscienza degli animali, che Popper giudicò importante e di evidente soluzione, ritenendo senza ombra di dubbio che gli animali hanno una coscienza.

Ma questa risposta in forma efficace ed incisiva l'aveva già data Omero circa tremila anni prima, tanto nell'*Odissea* con il famoso episodio del cane Argo, quanto nell'*Iliade*, con quello dei cavalli di Achille. Al riconoscimento delle facoltà intellettive e affettive degli animali convinti consensi erano venuti dal grande poeta, che tributa un indimenticabile attestato alla fedeltà e intelligenza del cane e alle sue capacità mnemoniche, quando fa riconoscere Ulisse, al suo ritorno ad Itaca dopo tanti anni d'assenza, soltanto dal vecchio cane Argo, che identifica il padrone sotto l'aspetto di mendicante, e subito dopo si accascia morto per l'emozione e la gioia. Ed anche nella poetica vicenda dei cavalli di

Achille, Xanto e Balio, che piangono la morte di Patroclo, ucciso da Ettore, Omero attribuisce ai fieri, vivaci e scattanti quadrupedi intelligenza, comprensione degli eventi, capacità di sentimento e di sofferenza. Lacrime di dolore, di affetto e di rimpianto cadono giù dalle loro palpebre, mentre piangono desolati la morte di Patroclo, che hanno visto soccombere sotto i colpi di Ettore; oppressi dal dispiacere, piegano le teste e le belle criniere fino a terra, e restano immobili, rifiutando di muoversi, malgrado gli incitamenti, le parole dolci e le minacce del loro auriga Automedonte a cui sono affidati. A conferma che la cultura in genere e la letteratura e la poesia in particolare contengono una risposta convincente a molti nostri interrogativi.

Voci consenzienti alle capacità degli animali e preoccupate della loro sorte non sono mancate in filosofi, scrittori, poeti, capi religiosi, che dal VII-VI secolo avanti Cristo ai giorni nostri hanno espresso il loro pensiero con un messaggio di ragionevolezza e pietà. Voci innumerevoli, accorate, radicali, tanto che un moderno animalista non potrebbe trovare opinioni più decise di quelle avanzate da Omero, Zoroastro, Pitagora, Plutarco, Lucrezio, Virgilio, Porfirio. Un sostanziale rispetto per tutte le forme di vita è stato condiviso in molti popoli antichi da molte religioni primitive e animiste. La considerazione verso di essi trova lontane origini sia nelle religioni asiatiche e nelle civiltà pagane che nella cultura dell'Egitto e della Grecia antica. Per neolitici, egiziani, indiani, persiani, greci, pagani, la convivenza con gli animali era migliore di quanto sia stata in epoche successive. Ad essi si guardava con un senso di appartenenza, si riconosceva un'individualità non contrapposta all'uomo, si concedevano alcuni diritti, ne veniva disapprovata o proibita l'uccisione, contestati i sacrifici espiatori. La parola "sacrificio" etimologicamente proviene dall'espressione *sacrum facere*, compiere un atto che non provochi spargimento di sangue. In origine si offrivano alle divinità primizie della terra, si bruciavano arbusti odorosi, si dedicavano aromi. I precetti della religione indiana accomunavano nello stesso sentimento di carità e compassione uomini ed animali; per Budda entrambi dovevano essere beneficiati senza distinzione.

L'induismo ne limitava i sacrifici, il buddismo li disapprovava, il giainismo li proibiva. Nell'Iran di Zaratustra la volontà divina, espressa nel testo sacro denominato *Avesta*, prescriveva di non sacrificare gli animali, dotati tutti di un'anima. Meno sorprende che la sapienza greca contemplasse con giusto equilibrio questo diseredato genere. Tra le prescrizioni morali di Eleusi vi era la raccomandazione di «non essere crudeli con le bestie». Una parte della filosofia greca, dal sesto secolo a.C. al terzo d.C., ha sostenuto la parità fra gli animali e gli uomini, dando vita ad un'ampia trattatistica in loro favore, sfortunatamente andata in gran parte perduta.

I profondi e brillanti filosofi presocratici con cui la filosofia greca ha raggiunto punte di pensiero assai elevate, sono tutti schierati a favore degli animali e tutti compatti nel-

L'affermare il senso di appartenenza e di parentela tra gli esseri viventi, piante comprese. Empedocle di Agrigento riprova l'uccisione di animali, così come quella di altri uomini. Tra le due specie non c'è differenza ed «è una gran vergogna spargere il sangue e divorare le belle membra degli animali ai quali è stata violentemente tolta la vita». Teofrasto, il discepolo di Aristotele, nel trattato *Della pietà* sostiene che animali e uomini appartengono alla stessa stirpe, sono imparentati tra loro, simili per organi e bisogni, e non è giustificata l'uccisione degli uni da parte degli altri. Giusto e legittimo uccidere gli animali pericolosi, nocivi e malvagi per natura, ma uguale trattamento si dovrebbe adottare per gli uomini, perché anche tra essi non mancano quelli cattivi e dannosi.

Per arrivare a Plutarco per il quale gli uomini hanno il diritto di combattere le bestie feroci per difendersi, di servirsi degli animali per la loro utilità, ma non di trattarli male, torturarli, ucciderli. Vietati, quindi, gli spettacoli cruenti, la caccia, la pesca e anche l'uccisione di animali per fornire cibo all'uomo. Per mostrare come certe volte l'abitudine ottunde ogni capacità di ragionare e sentire, tanto che «facciamo caso più ai fatti che avvengono contro la consuetudine che a quelli contro natura», Plutarco chiarisce quanto sia immotivata l'usanza di cibarsi di esseri che fino a poco prima erano vivi, un atto che in lui desta una vera ripugnanza. La colpa più grave è la sua *non necessità* e, quindi, la sua inopportunità, perché l'uomo è nato per essere vegetariano, non è animale carnivoro, come si vede dalla sua struttura fisica, priva di artigli e di zanne e, quindi, non adatta a uccidere e sbranare gli animali. Per di più la carne non è un cibo adatto a lui, gli comunica umori pesanti.

I giuristi romani si ispirarono al principio secondo il quale le sevizie inflitte agli animali erano un esercizio di crudeltà che poteva ritorcersi verso gli uomini (tesi riproposta da moltissimi filosofi tra cui Locke, Kant ecc. e contestata da Schopenhauer, che la giudica troppo antropocentrica). Ultime voci appassionate a favore degli animali, di cui erano vantate l'intelligenza, l'operosità e difesi alcuni diritti, sono stati Celso e Porfirio. Quest'ultimo nella sua difesa degli animali, dopo averne rilevato razionalità e qualità morali, aggiunge che se talvolta sono aggressivi, lo fanno per difesa; noi ci comporteremmo peggio al posto loro; infatti gli animali non tradiscono mai chi si dimostra loro amico, non diventano mai nemici di chi li ha trattati bene. Voci soverchiate da coloro che li avversavano. Dopo Porfirio, il nulla. Nessuno osa più difendere gli animali. L'imperatore Costantino minacciò la condanna a morte per chi veniva trovato in possesso delle opere di Porfirio. Scompare anche la considerevole trattatistica a loro favore.

Come mai questo cambiamento? Bisogna purtroppo ammettere che nella tradizione greca vi sono state anche altre alternative ideologiche: una radice antianimalista di origine stoica ha avuto enorme, duratura ed ingiusta fortuna. Agli stoici si deve l'elabo-

razione di una teoria filosofica, l'antropocentrismo, che ha dominato e domina il mondo occidentale, recando enorme danno agli animali e stimolando il senso di disappartenenza tra uomini e animali; ideologia che, malgrado sia stata aspramente contestata dai più acuti pensatori, è ancora alla base del pensiero occidentale.

Convinti com'erano che l'uomo fosse l'essere più perfetto della creazione, e anzi che ne fosse il fine, gli stoici svalutarono le altre specie e giudicarono legittimo il dominio assoluto dell'uomo su di esse. E per dare forza alle loro opinioni ed eliminare eventuali obiezioni alla violenza esercitata sugli animali, essi sostennero un concetto palesemente arbitrario (e, quindi, falso), cioè che gli animali sono privi di ragione e perfino di sensazioni! Idea improponibile, che tuttavia ha avuto molta fortuna e si è imposta, perché favorisce ogni tipo di predominio (e di sfruttamento) dell'uomo sull'animale. La religione cristiana fece sua l'ideologia antropocentrica degli stoici che esaltava l'uomo e sviliva le altre specie animali. All'ideologia antropocentrica e soprattutto alla improponibile ed esecrabile affermazione dell'animale che non prova sensazioni fisiche e psichiche, bisogna far risalire l'atteggiamento di indifferenza, e conseguentemente di sfruttamento e vessazione senza limiti, che passò nella tradizione cristiana (e poi nella musulmana) e finì col prevalere nella civiltà occidentale.

Cartesio, sostenitore un millennio dopo della tesi dell'animale-macchina, diede nuova linfa all'antianimalismo, malgrado che i suoi argomenti, palesemente arbitrari, venissero tenacemente criticati da grandi pensatori. Tesi, quelle degli Stoici e di Cartesio, che hanno raccolto immenso e ingiustificato consenso, perché favoriscono la vanità e l'interesse degli uomini. Del resto anche la schiavitù e la disparità di diritti tra gli uomini hanno avuto vita lunga (ed esistono ancora in alcuni paesi). Per non parlare della disparità di diritti tra uomo e donna... Sublimato l'uomo, ne è scaturita l'arrogante concezione che a lui sia tutto concesso nei riguardi delle altre specie. La patristica cristiana fu prevalentemente su questa linea. Specialmente a partire dal terzo secolo in poi, dopo il contrasto tra il medio-platonico Celso e il cristiano Origene, per il quale gli animali sono al servizio dell'uomo. Tesi che prevalse e di cui furono accesi sostenitori ardenti apostoli della fede come S. Paolo e S. Tommaso.

Dal quarto secolo d.C. inizia la frattura completa tra uomini ed animali. L'uomo viene esaltato e l'animale svilito, pura materialità senza ragione e anima, l'uomo ha natura divina, l'animale naturale. Frattura che si accentua nei secoli seguenti. A tal punto che se ad alcuni cristiani ripugnava mangiare carne di animali, ciò era condannato severamente dalle autorità ecclesiastiche. Con provvedimenti di alcuni Concilii si intimava di aderire a questo cibo, come ad esempio quello di Braga del 567, che minacciava l'anatema su chi si fosse astenuto dal mangiare le carni che Dio aveva regalato all'uomo per nutrirsi. Incomincia un periodo in cui la considerazione per gli animali è nulla o negativa.

È con il risveglio economico e culturale posteriore alla fine del primo millennio, con l'umanesimo, la conoscenza degli autori classici greci e latini favorevoli agli animali, il naturalismo, l'empirismo, l'illuminismo, i progressi scientifici, che la vecchia atmosfera europea viene investita da soffi di cambiamenti e revisioni ideologiche e incomincia a maturare una mentalità diversa, coeva a una rimozione di pregiudizi. Le scoperte di Copernico e Galileo mettono in crisi l'ideologia geocentrica e alcune convinzioni legate ad essa. Alla concezione di un universo finito con la terra al centro, subentra quella di un universo infinito con una pluralità di sistemi. Inizia il tramonto di un dogma vecchio e (sembrava) incrollabile: la concezione antropocentrica dell'uomo signore e padrone della natura. La critica all'arroganza dell'uomo è serrata; nel dibattito filosofico si presentano posizioni diversificate in cui la differenza tra i vari generi incomincia a ridursi o sparire. I progressi della biologia danno base scientifica a quanti avevano sempre sostenuto la parentela tra di essi. Viene rivalutato il mondo naturale disprezzato nel medioevo; la condizione degli animali si ripropone a menti aperte e meditative. Perché non rivedere la concezione sulla loro anima?

La loro difesa esplode nel Rinascimento, quando Erasmo da Rotterdam sosterrà che gli animali si servono della ragione meglio degli uomini (tesi anticipata dall'italiano Rorario, la cui opera rimase a lungo sconosciuta). Da allora gli appassionati difensori della loro causa saranno moltissimi e illustri, da Leonardo a Shakespeare, da Montaigne a Hume, da Tommaso Moro a Giordano Bruno, da Voltaire a Schopenhauer. Alcune parole di Schopenhauer, «Non pietà, ma giustizia si deve agli animali», sintetizzano in certo modo le convinzioni degli animalisti sull'argomento.

Molti filosofi e pensatori, tra le menti più acute e più refrattarie ai pregiudizi, difendono gli animali, ne disapprovano i maltrattamenti e l'uccisione, affermano che anche l'animale ha l'anima. Sono gli stessi che condannano con veemenza lo sterminio delle popolazioni indigene americane da parte dei conquistatori europei, giustificato spesso in Europa, perché inflitto a popoli barbari e non cristiani.

Un vero rinascimento spirituale, che si apre ad una più giusta disposizione e ad una ritrovata pietà per le sfortunate bestie. Miracolo dell'arte che fu la cifra precipua del periodo aureo che va sotto il nome di Rinascimento? Il miracolo spirituale vi fu, ma fu culturale e tecnico, dovuto all'influenza dei grandi filosofi, poeti, scrittori del mondo greco-latino, tradotti dal greco in latino e diffusi nella cultura europea grazie all'invenzione della stampa. E di conseguenza un'immissione nella mentalità del tempo di una ventata di idee *vecchie*, perché attinte alla trattatistica in difesa degli animali anteriore di due millenni, ma *nuove* nello spirito, perché attestanti una diversa e assai più tollerante disposizione.

Idee che si diffusero in Occidente e trovarono subitanea accoglienza tra le menti più aperte all'evidenza e alla ragionevolezza e tra i cuori più sensibili alla giustizia e alla

pietà. Tra essi c'è il grande Leonardo da Vinci, che ha per gli animali parole radicali e veritiere: «L'uomo ha grande discorso del quale la più parte è vano e falso, li animali l'hanno piccolo, ma è utile e vero, e meglio è la piccola certezza che la gran bugia». Erasmo da Rotterdam non accetta l'opinione che vuole l'animale irragionevole. Anzi, in un confronto uomo-animale è l'uomo ad avere la peggio. Secondo alcuni, *bellum*, guerra, proviene da *bellua*, belva, perché è da belve e non da uomini impegnarsi in uno sterminio reciproco. Niente di più sbagliato: «Gli animali vivono per lo più concordemente e socievolmente all'interno della propria specie, si muovono in gruppo, si difendono e si aiutano reciprocamente. Per l'uomo, invece, non c'è essere più pericoloso del proprio simile». Gli animali aggrediscono per necessità, perché spinti dalla fame, perché braccati, per proteggere i loro cuccioli, gli uomini, invece, per i motivi più futili. E pur di farsi guerra tra loro, inventano armi diaboliche.

Piattaforma comune di pensiero è la critica all'ingannevole e arrogante antropocentrismo. Risolutamente contrario ad esso, sensibile e indipendente di idee, Michel de Montaigne giudica una «frenesia» la boria dell'uomo che, pur essendo un essere fragile e sventurato, «si paragona a Dio (...) e si divide dalla folla delle altre creature», lasciando in disparte «gli animali suoi confratelli (...) È possibile immaginare niente di così ridicolo che questa miserabile e debole creatura, neppure padrona di sé, esposta alle ingiurie di tutte le cose», in situazione di precarietà e di pericolo, si auto-proclami «padrona e dominatrice dell'universo, di cui non è in suo potere conoscere la minima parte, tanto meno comandarla?». Quanto a lui, è pronto a «mettersi sotto i piedi l'orgoglio e l'umana superbia», dimostrare che la ragione umana «è deficiente e cieca» e gli animali sono molto simili a noi, anzi ci sono superiori nella maggior parte delle loro opere, che non riusciamo ad imitare. Gli animali hanno qualità morali: sono spesso solidali, compassionevoli, clementi, magnanimi, grati.

Per Giordano Bruno l'anima o spirito del mondo è una sola, ma nel tempo si è diversificata secondo le circostanze, i corpi e organi che ha vivificato. Il divino è dovunque, i volti delle creature animali sono frammenti dell'immagine di Dio, la cui essenza è anche in essi. L'anima dell'uomo non differisce da quella di ogni altro essere vivente, «è medesima in essenza specifica e generica con quella delle mosche, ostriche marine e piante». Essa si unisce «secondo il fato, provvidenza, ordine o fortuna», ora a un corpo, ora a un altro, conformandosi ad esso e, secondo la diversa complessione e articolazione, ha vari gradi di capacità e perfezione. E così quello spirito che era nel ragno, congiunto all'uomo, «acquista altra intelligenza, altri strumenti, attitudini ed atti». L'uomo non è superiore agli altri esseri, anzi talvolta è inferiore anche ad esseri più piccoli. Gli uccelli, per esempio, non hanno nessuno che insegni loro a volare, a cercare il vitto, eppure imparano tutto da sé. Pur non dotato di una «saggezza maggiore (...) l'uomo

è incorso in una sorte migliore, avendo avuto il dono della mano», con la quale costruisce tanti strumenti che lo rendono superiore agli animali; che avrebbe fatto mai se avesse avuto due zampe al posto delle mani? Inoltre ha la capacità di comunicare in modo complesso e articolato attraverso il linguaggio. Quali risultati avrebbe ottenuto senza di esso? Ci sarebbero state tante dottrine, tante invenzioni? Volendo definire la nostra specie, essa risulta «un genere confuso e misto, dotato di parola e di ingegno, sotto la cui guida muove le mani». Tommaso Campanella concepisce il mondo come un grande organismo, in cui esiste animazione e comunicazione fra le varie componenti attraverso simpatie e affinità reciproche. E così «le stelle mandandosi la luce l'una dall'altra si manifestano i loro secreti (...) Il pezzo di legno posto sul fuoco strilla e piagne manifestamente perché è disfatto; le piante durante l'estate per soverchio calore sono squallide, smorte, con le chiome abbassate, come afflitti animali, e sopraggiungendo una pioggia o abbeverandole, subito rinverdiscono (...) e mostrano sentimento di allegrezza e di ristoro». Per non parlare degli animali che hanno senso, memoria, indubbie capacità di ragionamento (argomentano con astuzia, perché quando vanno a caccia, lasciano la via lunga per la breve e si mettono nel punto dove deve passare la preda) e apprendimento (i cavalli imparano i salti, le scimmie i giochi, le api «si ricordano di tornare a casa loro»).

Alla sensibilità dei grandi poeti non sfuggono le tragedie che si consumano nel mondo, sia che riguardino un misero esserino, sia un rappresentante dell'orgoglioso genere umano. Non ci sorprende perciò che il genio di William Shakespeare si sia fermato a considerare la sofferenza di un meschino insetto e ad affermare che il povero animale schiacciato dal nostro piede prova una sofferenza fisica e un'angoscia tanto intensa quanto quella di un gigante che sta per morire. Ogni essere vivente ha identica sensibilità, indipendentemente dalla sua specie o grandezza. John Locke accetta il punto di vista tradizionale sulla legittimità del *dominio* dell'uomo sugli animali, ma ne concepisce una interpretazione diversa, equilibrata e foriera di sviluppi positivi, dalla quale il *dominio* risulta molto ridimensionato. L'uomo ha sì un rapporto privilegiato con Dio, ma fino a un certo punto: Dio rimane il padrone del mondo, l'uomo ha solo il ruolo di locatario; ha in uso la terra, la natura, ma deve rendere conto di ciò che gli viene affidato e del suo operato. Il suo comportamento deve rispondere a criteri di necessità e opportunità, non di arrogante arbitrio. Locke ribalta il discorso dell'eccellenza: l'uomo deve mostrarla comportandosi *meglio* degli altri esseri, non in modo dispotico e arbitrario. Verso gli animali valgono le stesse regole: un diritto di uso, non di sfruttamento indiscriminato. Ad essi bisogna riconoscere capacità di sentire e di comprendere, memoria, discernimento, anche se in misura inferiore agli uomini. Non hanno diritti pari agli uomini, ma non sono cose, non vanno maltrattati, ed è giustificato provare amore per loro. L'uomo deve avere senso di responsabilità verso di essi,

preoccupazione di evitarne le sofferenze, inculcarla nei bambini. Atteggiamento assai educativo, perché ne sviluppa uno analogo verso gli uomini. Le tesi di Locke sono importanti per il buon senso, la clemenza e l'equilibrio. L'uomo può essere ancora signore, tutore, sovrano costituzionale del regno della natura, ma non più despota e tiranno come per il passato; può servirsi degli animali e anche ucciderli per cibarsene o per difendersi, ma la sua volontà deve avere dei limiti nel senso di responsabilità. Il pensiero di Locke contiene notevoli e condivisibili aperture concettuali e farà avanzare la causa degli animali nell'opinione pubblica del mondo occidentale.

In un'atmosfera che iniziava a schiudersi a una considerazione più equilibrata ed oggettiva, piomba la mai abbastanza esecrata teoria cartesiana, che non mancò (e non manca ancora) di arrecare tutto il danno possibile ai derelitti animali. Cartesio annulla la concezione di Aristotele circa un'anima sensitiva in essi, cioè circa la capacità di avere sensazioni, e quindi di soffrire. Come giustificare, infatti, tutte le sofferenze che venivano loro inflitte? Tanto più che l'animale, indenne dal peccato originale, non doveva espiare con il dolore alcunché? Ed ecco la teoria degli animali-automi, che hanno, come le macchine, reazioni di cui offrono manifestazioni, senza avvertirle come sensazioni, così come un orologio non ha sensibilità per lo spostamento delle lancette o il rumore della suoneria. Gli animali non sono che macchine.

Per quanto inverosimile e contestatissima da illustri filosofi e gente comune, l'interpretazione di Cartesio non mancò di esercitare una enorme e nefasta influenza, e rese ancora più tragica la sorte delle disgraziate bestie. Anche perché agli antichi e spietati sfruttatori e carnefici stava aggiungendosi un altro implacabile persecutore, la Scienza: poiché molte scoperte scientifiche, scaturite dalle rivoluzioni di concetti e di metodi in vari settori, richiedevano conferme e verifiche, gli animali apparvero subito le naturali cavie di ogni esperimento. Come sempre, dovevano "servire". Se infatti la mentalità religiosa e laica del mondo occidentale non includeva nessuno scrupolo morale nei loro confronti, ma li relegava nell'ambito dei mezzi, al servizio dell'uomo, ancor più ciò si verificherà con l'etica scientifica. D'altra parte l'Occidente, tranne lodevoli eccezioni, ha sempre trovato legittima l'etica del *dominio*.

Ed è cominciato così da alcuni secoli, con determinazione e insensibilità, senza rigido controllo di effettiva ed estrema necessità, uno spaventoso eccidio di bestie inoffensive e pacifiche, dopo torture implicantanti dolori insopportabili. Eccidio ancora ben lontano dall'estinguersi, mentre la consapevolezza di compiere azioni di efferata crudeltà avrebbe dovuto (e *dovrebbe* tuttora) inoculare un doveroso assillo nella ricerca di mezzi alternativi facendo da tempo cessare o riducendo enormemente simili orrori. Sull'altare della Scienza vengono sacrificate tuttora attraverso una morte atroce e solitaria centinaia di milioni di vittime incolpevoli. La teoria di Cartesio ancora serpeggia

nell'opinione generale e nell'animo di tanti vivisettori, quasi a narcotizzare ogni residuo di pietà. A questo punto, non i poveri animali, ma la maggior parte degli uomini appaiono macchine demoniache, senza razionalità e senza coscienza, pronte alla credulità e alla crudeltà, all'interesse e all'ipocrisia.

Dopo la rivoluzione scientifica del '600 e '700, attenzione non marginale è stata riservata al mondo animale. Nel Settecento illuministico viene spesso contestata la sistematica e ininterrotta sopraffazione esercitata a loro danno e da Jeremy Bentham è avanzata nel 1789 una richiesta di parità tra gli esseri viventi.

Nel XIX secolo una temperie spirituale ad essi favorevole si diffondeva nel mondo occidentale. Moltissimi i pensatori solleciti verso di loro e critici dei pregiudizi nei loro confronti, come Giacomo Leopardi che a più riprese deride la vanagloriosa teoria antropocentrica, il prodotto della sconfinata presunzione umana. Nel *Dialogo di un folletto e uno gnomo* Leopardi immagina che il mondo continui ad esistere, malgrado sia diventato privo di esseri umani (diventerà mai realtà?), e che tanto il folletto che lo gnomo non solo rimangano del tutto indifferenti a tanto evento, ma anzi si rallegrino che quei «furfanti degli uomini» siano scomparsi, e non possano più disturbarli con la loro prepotente invadenza. Se mai, desidererebbero «che uno o due di quella ciurmaglia risuscitassero, e sapere che penserebbero vedendo che le altre cose, benché sia dileguato il genere umano, ancora durano e procedono come prima, dove essi credevano che tutto il mondo fosse fatto e mantenuto per loro soli». Per non parlare del trattamento inflitto agli animali, che sarebbero stati creati «espressamente per uso loro», al punto che, secondo il filosofo stoico Crisippo, i porci non sarebbero che «dei pezzi di carne apparecchiati dalla natura a posta per le cucine e le dispense degli uomini» e, per non farli imputridire, «conditi colle anime invece di sale». Mentre c'è da pensare che se «Crisippo avesse avuto nel cervello un poco di sale in vece dell'anima, non avrebbe immaginato uno sproposito simile». E non solo della terra si ritenevano padroni; addirittura «s'immaginavano che le stelle e i pianeti fossero moccoli da lanterna piantati lassù nell'alto a uso di far lume alle signorie loro, che la notte avevano gran faccende». Ne *Il Copernico* Leopardi ripropone la critica alla superbia arrogante degli uomini, che li ha indotti a reputarsi «più che primi e più che principalissimi tra le creature terrestri (...) in dispetto della evidenza delle cose», e a ritenere di occupare il centro dell'universo, sicuri che il sole si scomodasse per girare intorno alla terra, «correndo alla disperata così grande e grosso com'è intorno a un granellino di sabbia (...) in un continuo andare attorno per far lume a quattro animaluzzi, che vivono su un pugno di fango».

Fin da giovanissimo Leopardi aveva mostrato intenerita attenzione al mondo degli animali. Dai numerosissimi casi di bestie ammaestrate (perfino le pulci!) che avevano dimostrato a volte tali «incredibili abilità da non essere credute possibili se non ci fos-

sero stati testimoni diretti», trae conferma non solo dell'intelligenza, ma della possibilità di progressi nell'apprendere (*l'assuefazione*) da parte degli animali. Essi pensano e ragionano; non solo hanno «uso sufficientissimo di ragione», ma anche «pur senza prescrizione di religione o legge», spirito associativo sviluppato «quanto basta ai loro bisogni o comodi» (come dimostrano le formiche, le api, i castori). Lo esercitano, ad esempio, quando si spostano in gruppo (le gru nei viaggi, le scimmie che attraversano i fiumi allacciandosi tra loro), «per rendere più profittevoli le forze individuali». Se si deve intendere perfetta una società in cui gli appartenenti non nuocciono gli uni agli altri se non accidentalmente e raramente, «questo è ciò che vediamo accadere fra le api, fra le formiche, fra i castori, fra le gru e simili. I loro individui cospirano tutti e sempre al ben pubblico e si giovano scambievolmente, unico fine, unica ragione del riunirsi in società». Quanto diversi dagli uomini, il cui scopo è quello di «soverchiare o di nuocere in qualunque modo altri»; unica specie «che distrugga e consumi regolarmente se stessa». Conclusione? «La ragione umana, di cui facciamo tanta pompa sopra gli animali e nel cui perfezionamento facciamo consistere quello dell'uomo, è miserabile». Tanto «che le grandi scoperte per lo più non sono altro che scoperte di grandi errori».

Gli animali hanno anche qualità morali superiori agli uomini. Sono molto meno aggressivi; raramente si «uccidono tra loro e sempre sotto l'impulso di una passione momentanea e soverchiante», mentre gli uomini sono capaci di eliminarsi a migliaia in poco tempo, con fredda determinazione, per ordini che vengono dall'alto, senza nemmeno conoscere il nemico o avere motivo di odiarlo. Al pari di quella dell'uomo, la vita di ogni essere vivente è infelice. Leopardi ha presente la sofferenza delle piante, non può non notare la caducità della vita vegetale. Ma la vita dell'animale è forse la peggiore (come sostiene anche Hans Jonas): alla violenza della natura si aggiunge quella dell'uomo, spesso gratuita.

Nell'epoca moderna la disposizione verso gli animali migliora nell'opinione generale, ma più nella discussione teorica e nel sentimento di singole persone che nella applicazione pratica, che registra assai limitate misure di protezione. Le tragiche vicende del '900 non lasciano spazio ad illuminate azioni di tutela.

La radicalità delle asserzioni di molti pensatori tuttavia è di sprone ad un auspicabile cambiamento di indirizzo. Guido Morselli stigmatizza (anche se in un contesto paradossale e futuribile, e in forma ironica) la scarsa considerazione nei loro confronti. «Come si giustifica che a noi uomini spetti il libero arbitrio e, quasi non bastasse, la grazia santificante? Perché mai alle creature dello stesso autore, appartenenti ai cosiddetti regni animali e vegetali, non spetta in sorte altro che la lotta per la vita, con quanto vi è in essa di oscuro e di atroce? (...) Perché tanta diversità di trattamento? (...) L'uomo è nato ieri, anche se gli riconosciamo un milione di anni o pressappoco. Quando l'uomo è

nato, la Terra era già popolata, e da centinaia di milioni di anni, da miriadi di creature, molte delle quali evolutissime, e tutte fornite di sensibilità, cioè capaci di soffrire. E difatti la sofferenza infieriva in esse, era la dimensione tipica dell'esistenza sulla Terra. La fame, il terrore, la lotta senza scampo (...) Perché i teologi non hanno pensato sinora a giustificare, nelle loro ben costrutte teodicee, questo male essenziale che travagliava il Creato? Innumerevoli secoli prima del cosiddetto peccato d'origine? Ho detto travagliava. Ma devo aggiungere travaglia, perché fame, paura, guerre senza quartiere, sotto la superficie brillante della Natura oggi come sempre sono la realtà disperata del mondo animale, dello stesso mondo vegetale». Non sono molti i pensatori che hanno auspicato una forma di riscatto anche per le specie vegetali e animali e colto con bioetico senso di giustizia la tragicità di una sorte così derelitta.

Tra gli autori contemporanei disposti a ribaltare vecchi e ingiusti modi di pensare e di procedere, come la pretesa dell'uomo di sfruttare e massacrare a suo arbitrio animali indifesi (tra le meno discusse e le più assolute), si segnala con parole decisive lo scrittore cecoslovacco Milan Kundera: «Il diritto di uccidere un cervo o una mucca è l'unica cosa sulla quale l'intera umanità sia fraternamente concorde (...) Subito, all'inizio della *Genesi*, è scritto che Dio creò l'uomo per affidargli il dominio sugli uccelli, sui pesci e sugli animali terrestri. Naturalmente, la *Genesi* è stata redatta da un uomo, non da un cavallo. Non esiste alcuna certezza che Dio abbia affidato davvero all'uomo il dominio sulle altre creature. È invece più probabile che l'uomo si sia inventato Dio per santificare il dominio che egli ha usurpato sulla mucca o sul cavallo». Il miglioramento del rapporto con gli animali è per lui a fondamento imprescindibile di un avanzamento della spiritualità umana, perché «la vera bontà dell'uomo si può manifestare in tutta purezza e libertà solo nei confronti di chi non rappresenta alcuna forza. Il vero esame morale dell'umanità, l'esame fondamentale (posto così in profondità da sfuggire al nostro sguardo), è il rapporto con coloro che sono alla sua mercé: gli animali. E qui sta il fondamentale fallimento dell'uomo, tanto fondamentale che da esso derivano tutti gli altri». Solo dal comportamento verso «chi è alla nostra mercé» scaturisce la prova della moralità di una persona; negli altri casi «non potremo mai stabilire con certezza fino a che punto i nostri rapporti con gli altri sono il risultato dei nostri sentimenti, del nostro amore, del nostro non amore, della nostra bontà o del nostro rancore, e fino a che punto sono condizionati dal rapporto di forza con gli individui».

Ed è certamente confortante ritrovare nel tempo pensieri di giusta considerazione e di affettuosa sensibilità nei riguardi degli animali, grazie a pensatori che hanno avuto proprio questo modo di sentire, menti aperte a ciò che è giusto e evidente, cuori sensibili alla sofferenza e alla pietà, persone che non debbono aspettare che un modo di pensare sia condiviso dai più, per trovarlo giusto e vero. Questa ricerca di risposte ra-

gionevoli e convincenti è un compito necessario e liberatorio nei confronti dei conformismi culturali che influenzano le nostre opinioni, ha una funzione indispensabile per la formazione di un punto di vista personale ampio e approfondito. Si deve consolidare così la nostra capacità di riflettere e di scegliere, cioè la capacità di giudizio, l'attività più elevata intellettualmente. È col resistere alla stupidità, secondo George Orwell, che si diventa uomini. L'attitudine a porsi domande, a esternare dubbi, a riflettere e meditare, a cercare risposte, anche su argomenti che ci sembravano chiariti una volta per tutte, è la parte migliore dell'uomo per Stuart Mill, «la fonte di tutto ciò che è rispettabile in lui, sia come essere intellettuale che come essere morale, è precisamente la possibilità di correggere i propri errori»¹³.

¹³ Molti dei brani citati sono tratti dal libro di M. LESSONA FASANO, *Le orme dell'amore. Il rispetto degli animali nei grandi pensatori*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2007.

LUCIA FRANCESCA MENNA

La zooantropologia è quella disciplina che studia la relazione uomo-animale, non solo nella modalità nella quale si stabilisce, ma soprattutto per le ripercussioni che questa relazione può avere per la salute dell'uomo.

Questa disciplina richiede un forte salto culturale in quanto necessita di un'osservazione dell'animale senza "giudizio" riconoscendone la differenza, riconoscendolo come altro con le sue caratteristiche di comportamento e di linguaggio.

Con questa disciplina in realtà si sta codificando quanto è sempre avvenuto nella storia dell'uomo. La novità sta nell'osservare ciò che avviene nell'uomo quando entra in contatto con un animale in una relazione di scambio ed utilizzare questa risorsa per il suo benessere. Infatti non tutte le relazioni sono zoo-antropologiche, basterebbe guardare un documentario naturalistico o avere un cane in casa per avere una relazione zoo-antropologica, allora dove sta la differenza? La differenza sta nell'entrare in relazione, scoprire gli effetti di tale contatto, quali dinamiche entrano in gioco ma – e soprattutto – che tutto questo avvenga nel riconoscimento dell'animale come altro individuo diverso da me.

Questa visione porta con sé un cambiamento radicale del concetto di salute, in primo luogo, ed anche di approccio all'individuo ed all'essere vivente. Per quanto riguarda il concetto di salute, se pensiamo all'Ordinamento Sanitario Nazionale, ci accorgiamo di quanto sia antropocentrico, per salute, infatti, si pensa esclusivamente alla salute dell'essere umano, l'attenzione è esclusivamente rivolta a quella, però questo concetto entra in una sottile contraddizione quando si analizza come l'OMS definisce la salute: «È uno stato di benessere fisico mentale e sociale». In questa definizione si intravede anche se vagamente un concetto di ecosistema, cioè benessere dell'uomo all'interno di un sistema inteso come ambiente nel quale è in equilibrio. Quindi si sta affacciando l'idea di benessere per tutti gli organismi viventi del pianeta sapendo che ogni individuo entra in una relazione di scambio trofico con gli altri e quindi non si può assicurare la salute se non ci si preoccupa di tutti gli esseri viventi. Questa visione della salute non mette più l'uomo al centro del pianeta, che poi è stata la visione che ha creato il disastro che è sotto gli occhi di tutti, ma lo vede in una relazione dinamica con tutto il resto. In tal modo si sta facendo intravedere anche un superamento culturale nei confronti del tradizionale approccio epistemologico della medicina, che passa da una visione riduzionista ad una olistica. Gli ultimi dati riportano un forte incremento dell'utilizzo delle medicine alternative, che vedono l'uomo all'interno di un ecosistema in scambio con il resto. La zoo-antropologia si allinea con questa visione della medicina perché richiede un salto culturale notevole, dal concetto di animale con utile, da tutti in punti di vista,

anche affettivo (prendersi un cane per solitudine, per assenza di figli, ecc.), a quello di altro individuo con cui entrare in relazione accettandone anche i disagi. Questo richiede quindi l'osservazione prima di tutto della specie animale e delle sue caratteristiche etologiche, e poi l'osservazione dell'animale come singolo individuo con le sue caratteristiche individuali. Dietro tutto ciò vi è un insieme di discipline che vanno dalle neuroscienze all'etologia applicata, alla clinica medica e comportamentale. Tutto questo genera una grande confusione di ruoli essendo ancora materie in corso d'opera.

La relazione si stabilisce in tutti gli ambiti e può essere utilizzata in moltissimi settori, dalle attività assistite alla didattica, alla semeiotica, alla sanità pubblica. Un discorso più approfondito meriterebbe il tema della sanità pubblica e della modalità di gestione degli animali sinantropi ancora e troppo spesso considerati infestanti. Questi animali, liberi nelle nostre città, svolgono una funzione importantissima, una sorta di attività assistita spontanea perché stimolano molte dimensioni della relazione, arrivando, così, ad alleviare spesso le persone disagiate. Dovrebbe riconsiderarsi, quindi, l'approccio al randagismo: troppo spesso l'animale libero è un animale abbandonato e quindi mal nutrito e non controllato dal punto di vista sanitario. Credo che osservando anche etologicamente questi animali, e non considerandoli, perché senza padroni, animali pericolosi, gli organi preposti potrebbero valutare maggiormente la figura del cane di quartiere e anche dal punto di vista economico delle persone che se ne prendono cura. In questo modo anche gli animali, al pari delle piante, entrerebbero a fare parte della comunità urbana ed ad essere considerati per il ruolo sociale importantissimo che svolgono.

GIUSEPPE REALE

È certamente una domanda singolare l'invito a riflettere sulla rilevanza etica della condizione animale e sulla possibilità di offrirne una fondazione teoretica. D'altra parte, è sempre più diffusa la duplice percezione sia della generale criticità di poter giungere a prospettive etiche condivise e universalmente comunicabili, che la possibilità stessa di ritrovare una dimensione ultimamente fondativa dei percorsi analitici dispiegati dalla ragione umana. Interrogarsi su tali aspetti, quindi, non richiede unicamente una viva, per quanto apprezzabile, sensibilità ecologica capace di custodire e di cogliere tutte le dimensioni e le espressioni che contrassegnano la vitalità naturale, ma in esordio è necessario essere edotti che la questione non è esclusiva, ma sollecita anche nodi ad oggi irrisolvibili in un'univoca prospettiva.

Queste iniziali considerazioni probabilmente aiuteranno a leggere questo contributo più nell'ottica della ricerca e sotto il registro della domanda che come una prospettiva del tutto determinata. D'altronde, il tema stesso del convegno invitandoci a riconsiderare la storia in un risvolto non esclusivamente antropocentrico, si pone un obiettivo ambizioso; eppure, non può che auspicarlo partendo criticamente da questa acquisizione moderna ed occidentale alla ricerca di nuove latitudini di un pensiero che non abbia più bisogno di accentrarsi sull'agire sacrificale come forma valoriale dell'etica. In fondo, l'analisi stessa di una diversa percezione della relazione tra uomini e animali si iscrive in questo quadro di complessità, che non può essere considerato solo come critica di una presunta "debolezza" della riflessione purtroppo sostituitasi alle certezze fondative, ma piuttosto come una realtà trasversalmente in movimento, che sotto il segno dell'auspicio e dell'esplorazione va alla ricerca di una diversa interpretazione del vissuto umano e delle sfide a cui esso è esposto.

La questione ecologica e la singolarità dell'impegno a sviluppare un sapere bioetico in prospettiva animalista possono a buon diritto essere entrambe considerate come un aspetto di un più ampio sforzo a formulare un nuovo linguaggio di senso, capace di lasciarsi sfidare dalla pluriforme espressione della diversità senza doverla immediatamente ascrivere nel perimetro delle classificazioni teoretiche. Bisognerà considerare che proprio interrogandoci su una questione apparentemente parziale, ci si sta ponendo dinanzi ad una trama più ampia e complessa, il cui ordito andrà esaminato, sapendo che analizzando una singolarità circoscritta si sta ridiscutendo una totalità più ampia. La difficoltà, quindi, non nasce solo dalla prospettiva suggeritaci da un'auspicata etica animalista, ma dall'odierna possibilità di porsi in un'ottica teoreticamente fondativa a cui poter e dover ispirare un agire moralmente condiviso. In fondo, una bioetica in prospettiva animalista non potrà che svilupparsi e proporsi come una forma di critica della modernità

e di dibattito a partire dalle sue sfide¹⁴. Il giudizio su di una realtà in ampia trasformazione e molte volte l'assenza di ardire utopico nelle categorie della politica e della cultura contemporanea inducono a rivolgersi ai saperi tradizionali, capaci di offrire sintesi identitarie alla prova del tempo, da cui sembrano essere usciti indenni dal logorio linguistico; anzi, proprio questo sguardo alla memoria custodita e tramandata, li propone come particolarmente capaci a lasciarsi interpretare anche da domande e sensibilità solo apparentemente lontane. In tal senso, hanno particolare rilievo i saperi religiosi, che con i loro testi sacri, le loro secolari pratiche rituali sembrano cristallizzare il movimento della storia al di là della sua inesorabile mutevolezza. Rispetto ai nostri temi si evince che il rapporto tra animali e religioni è avvertito in modo non univoco e in maniera assolutamente contrastante, passando dal senso di estraneità alla sua assoluta familiarità, oscillando tra la raffigurazione della stessa divinità e quella riprovevole della malvagità umana¹⁵.

Questa frequenza tematica, tuttavia, soprattutto nel caso delle Scritture bibliche, non ha sospinto verso la diffusa formulazione di un'esplicita teologia degli animali, che resta ancora sullo sfondo di quella che emerge come la questione centrale della salvezza e della sua rivelazione all'uomo, nella cui luce resta da comprendere e determinare la singolare dignità degli animali.

Nel racconto jahwista della creazione (*Gen* 2,4b-25), più antico della versione secondo la tradizione sacerdotale (*Gen* 1,1-2,4a), la creazione degli animali viene collocata dal redattore subito dopo la narrazione dell'origine umana, poiché «non è bene che l'uomo sia solo: gli voglio fare un aiuto che gli sia simile» (*Gen* 2,18)¹⁶. Il Signore Dio plasmerà ogni sorta di bestie selvatiche e di uccelli del cielo e li condurrà all'uomo per vedere in che modo li avrebbe chiamati: «in qualunque modo avesse chiamato ognuno degli esseri viventi, quello doveva essere il suo nome» (*Gen* 2,19). Vi è un ruolo, quindi, speciale dell'animale rispetto all'ordine della creazione, in cui viene a rompere la condizione di solitudine dell'uomo, quindi riconoscendogli un ruolo di eccellenza rispetto a tutti gli altri esseri inanimati, tanto da condividere il medesimo appellativo di «essere vivente» (*animam viventem* – *Gen* 2,7.19).

¹⁴ Si veda il numero monografico della rivista «Argomenti di bioetica», I (2007) 2, promossa dall'Istituto Italiano di Bioetica, che a cura di L. BATTAGLIA affronta il tema *Dignità. La nuova frontiera dell'animalismo*.

¹⁵ Cfr. A. SCHIMMEL, *Animali e religione*, in H. WALDENFELS (a cura di), *Nuovo Dizionario delle Religioni*, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 1993, pp. 32-35; si veda anche il numero monografico della rivista «Credere oggi», XXVII (2007) 6, dedicato a *I santi e gli animali*.

¹⁶ Cfr. A. SACCHI, *Animali*, in P. ROSSANO, G. RAVASI, A. GIRLANDA (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1998, pp. 75-83.

Nel testo genesiaco secondo la tradizione sacerdotale (*Gen* 1,1-2,4a) nella diversità del racconto emerge anche qui l'uguale somiglianza dell'animale con l'uomo, anche se in una condizione nettamente inferiore, che lo discosta dal rapporto esclusivo di immagine somigliante che vi è tra Dio e la creatura umana (*Gen* 1,27)¹⁷. Tuttavia, l'uomo non ha alcuna facoltà di ucciderli e di cibarsi della loro carne, così come agli stessi animali è fatta proibizione: «Poi Dio disse: "Ecco, io vi do ogni erba che produce seme e che è su tutta la terra e ogni albero in cui è il frutto, che produce seme: saranno il vostro cibo. A tutte le bestie selvatiche, a tutti gli uccelli del cielo e a tutti gli esseri che strisciano sulla terra e nei quali è alito di vita, io do in cibo ogni erba verde". E così avvenne» (*Gen* 1, 29-30; *Sal* 8,5-9; 104,10-26).

Fino al diluvio (*Gen* 9,2-3), dunque, animali e uomo sono entrambi vegetariani e anche successivamente Dio proibisce all'uomo di mangiare carne contenente sangue (*Gen* 9,4), che è sede della vita e può essere usata solo a fini cultuali, così da sottolineare il potere di Dio su ogni forma vivente¹⁸. È importante notare, tuttavia, che anche nella ri-creazione che nasce dalla fine del diluvio (*Gen* 6,5-9,27) si contempla un nuovo ordine del mondo, in cui la benedizione di Dio viene estesa agli animali: «con ogni essere vivente che è con voi, uccelli, bestiame e bestie selvatiche. Con tutti gli animali che sono usciti dall'arca. Io stabilisco la mia alleanza con voi: non sarà più distrutto nessun vivente dalle acque del diluvio, né più il diluvio devasterà la terra» (*Gen* 9, 10-11).

La relazione tra l'uomo e gli animali si iscrive, dunque, nel quadro della più generale storia della salvezza, dal cui racconto biblico emerge che «l'animale è soggetto all'uomo e svolge un ruolo positivo nei suoi confronti solo se egli a sua volta è sottoposto a Dio; altrimenti l'animale si erge contro di lui per distruggerlo. Lo scontro tra gli animali e l'uomo è dunque uno dei tanti segni che evidenziano la presenza del pec-

¹⁷ P. EICHER (ed.), *I concetti fondamentali della teologia*, vol. 1 A-D, Brescia, Editrice Queriniana, 2008, p. 81: «Il *dominium terrae* di *Gen* 1,26-28 fu senza dubbio interpretato nella storia della ricezione negativamente nel senso di dominio. Se questa sia una interpretazione pertinente di tale passo biblico e se la traduzione di *rdh* = 'regnare, governare, dominare' sia giusta, è cosa di cui si discute in maniera controversa. Ad eccezione di un unico passo dell'Antico Testamento (*Gl* 4,13), con *rdh* si intende un dominio nel senso positivo del termine e precisamente secondo l'immagine del re quale 'buon' pastore, immagine ampiamente diffusa nell'antico Oriente. Tale interpretazione è avallata anche dal termine accadico *redu* (= 'spingere', 'guidare'). Il *dominium terrae* di *Gen* 1,26-28 può, pertanto, essere interpretato in maniera corrispondente: non come dominio arbitrario e dispotico, bensì come un dominio coscienzioso, responsabile, come il compito di un pastore (...)».

¹⁸ *Gen* 9, 4: «Soltanto non mangerete la carne con la sua vita, cioè il suo sangue. Del sangue vostro anzi, ossia della vostra vita, io domanderò conto; ne domanderò conto ad ogni essere vivente e domanderò conto della vita dell'uomo all'uomo, a ognuno di suo fratello».

cato nel mondo»¹⁹. Da queste considerazioni si comprende quale posto importante occupino gli animali nel piano della creazione e dell'alleanza tra il Signore ed il suo popolo; non vi ritroviamo, in verità, indicazioni dettagliate, ma i testi biblici suggeriscono un rapporto di rispetto tra uomo e animale ispirato ad una costante ricerca di armonia integrale, che dal giardino delle origini si proietta, al di là del dramma del peccato, verso la pienezza escatologica della storia.

In modo particolare, si osserva come i testi giuridici del Primo Testamento «lasciano trasparire un atteggiamento indubbiamente pieno di simpatia verso gli animali e possono essere considerati come le prime prescrizioni su scala mondiale in favore della protezione degli animali»²⁰.

In *Es* 20,8-11 si è invitati a santificare il giorno del sabato in onore del Signore, sospendendo qualsiasi lavoro incluso il proprio bestiame; in *Dt* 22,6-7 si danno indicazioni, nell'ambito di prescrizioni diverse, su cosa fare nel caso di ritrovamento su di un albero o per terra di «un nido d'uccelli con uccellini o uova e la madre che sta a covare gli uccellini o le uova»; in *Dt* 22,10 si proibisce la possibilità di arare «con un bue e un asino aggiogati insieme»; in *Dt* 25,4 si prescrive l'uso della museruola al bue nel corso della trebbiatura; in *Pr* 12,10 la cura del bestiame viene indicata come condizione e prova della giustizia di un uomo.

Queste prescrizioni di cura per gli animali traducono sul piano giuridico la consapevolezza, come già si è detto, della loro singolare appartenenza al patto di alleanza con Dio, che salva «uomini e bestie» (*Sal* 36, 6-10). Come profetizza Osea, nel tempo in cui «arco e spada e guerra eliminerò dal paese», il Signore farà per loro «un'alleanza con le bestie della terra e gli uccelli del cielo e con i rettili del suolo» (*Os* 2,20; *Gen* 9,8a; *Ec* 34,25); gli fa eco Giobbe (*Gb* 5,22-23) che preannuncia un patto di pace con le bestie selvatiche, delle quali non bisognerà più temere.

Gli animali sono oggetto di ammirazione (*Ger* 8,7), come quando Giobbe invita a scorgere la sapienza divina interrogando pure «le bestie, perché ti ammaestrino, gli uccelli del cielo, perché ti informino, o i rettili della terra, perché ti istruiscano, o i pesci del mare perché te lo facciano sapere» che la mano del Signore ha fatto ogni cosa (*Gb* 12,7-11); o anche si legga l'invito alla saggezza nel libro dei *Proverbi*, in cui il pigro è invitato a guardare la formica: «essa non ha né capo, né sorvegliante, né padrone, eppure d'estate si provvede il vitto, al tempo della mietitura accumula il cibo» (*Pr* 6,6-11; cf 30,24-28).

Nel tempo messianico della pienezza della pace anche gli animali ne godranno: «il lupo dimorerà insieme con l'agnello, la pantera si sdraierà accanto al capretto; il vitello

¹⁹ *Ibid.*, 78.

²⁰ P. EICHER (ed.), *I concetti fondamentali della teologia*, cit., p. 80.

e il leoncello pascoleranno insieme; si sdraieranno insieme i loro piccoli. Il leone si ciberà di paglia, come il bue. Il lattante si trastullerà sulla buca dell'aspide; il bambino metterà la mano nel covo di serpenti velenosi» (*Is* 11,6-8; cfr. 32,15-20; 65,23-25). Questo sarà il tempo in cui sulla strada spianata, sulla Via santa su cui cammineranno i redenti «non ci sarà più il leone, nessuna bestia feroce la percorrerà» (*Is* 35,8-10).

Un punto centrale della riflessione biblica è la tensione costante a oltrepassare il muro di separazione tra Dio e l'uomo, scissione e frattura che ha separato e violato rapporti di una originaria corrispondenza (cfr. *Gen* 3,1-24); l'articolazione di questo rapporto di nuova *religio* coincide con la progressiva rivelazione di una fedeltà monoteistica, ovvero unica e singolare, a cui i testimoni di questo evento vengono via via chiamati. La storia di Abramo è non solo l'inizio a cui collegare il cammino del popolo eletto di Israele, ma anche il nuovo inizio di un rapporto esclusivo tra un uomo e il suo Signore (cfr. *Gen* 12,1-9). Sotto il segno del patto di un'alleanza ritrovata, il cammino di Israele sembra essere contrassegnato non solo dalla liberazione dal politeismo divino, ma anche dalla necessità di articolare questo rapporto sacrale secondo la logica esclusiva del sacrificio. Il celebre racconto del sacrificio dell'unico figlio di Abramo, Isacco, risponde totalmente a questo bisogno di liberare l'uomo dalla necessità di sacrificare quel suo unico figlio, poiché «il Signore stesso vi provvederà» (*Gen* 22,1-19). Il cammino progressivo del popolo di Israele, di cui i testi del Primo Testamento offrono una viva testimonianza, è indirizzato verso una fedeltà monoteistica nella piena consapevolezza, che sarà il suo Signore a stipulare il patto dell'alleanza; si può ritenere che la fedeltà monoteistica implichi non solo una liberazione dall'affollamento dei culti pagani, ma anche e più un sovvertimento del rapporto magico, rituale e strumentale nei confronti della divinità; questo comporterà una progressiva interiorizzazione del culto sacrificale, in un rapporto tra uomo e Dio di totale coappartenenza.

Questa tensione trova nell'interpretazione dell'insegnamento del Nazareno un'ulteriore accentuazione. Nei testi evangelici, infatti, Gesù di Nazaret si identifica in una condizione di totale affidamento al Padre proprio vivendo una totale sostituzione come agnello sacrificale di una nuova Pasqua, che inaugura una nuova alleanza. Pure in questo caso è Dio stesso a provvedere per il sacrificio, liberando anche dalla necessità di immolare animali, poiché il sacrificio pasquale accade – secondo la teologia cristiana – come atto interiore del Figlio al Padre nel medesimo Spirito della Divinità che così manifesta la sua essenza d'Amore. Il sacrificio di Gesù squarcia simbolicamente e definitivamente il velo del Tempio gerosolimitano da cima a fondo (cfr. *Mt* 27,51), dall'alto in basso (cfr. *Mt* 15, 38), nel mezzo (cfr. *Lc* 23,48), inaugurando quel tempo in cui «né su questo monte, né in Gerusalemme adorerete il Padre. Voi adorare quel che non conoscete, noi adoriamo quello che conosciamo, perché la salvezza viene dai Giudei.

Ma è giunto il momento, ed è questo, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità; poiché il Padre cerca tali adoratori. Dio è spirito, e quelli che lo adorano devono adorarlo in spirito e verità» (*Gv* 4, 21-24). Questa rivelazione fatta da Gesù ad una donna per giunta samaritana, non ad un giudeo osservante, acquista il valore di una profonda universalizzazione, che apre ogni uomo alla novità di una religione e di un culto della propria vita offerto nello Spirito della verità. Infatti, il tempo della nuova Pasqua è tutto sotto il segno eucaristico della condivisione, piuttosto che del sacrificio animale; la comunione fraterna è il segno della sacralità pasquale ed il preannunzio di un nuovo inizio (cfr. *Lc* 24,13-35), in cui il Signore è riconosciuto nel segno dello spezzare il pane.

Certamente una teologia degli animali è compito ancora tutto da assumere in un'ottica di tematizzazione più ampia della responsabilità ecologica, ma insieme a questa rinnovata sensibilità per il futuro del pianeta e della specie umana, le sollecitazioni ed il confronto con le sfide di una bioetica animalista aiuteranno a cogliere una dimensione essenziale e più interiore del messaggio cristiano, riscoprendo quella dimensione esclusiva ed evangelica dell'affidamento alla Divinità scoperta come paternità provvidente: «Guardate gli uccelli del cielo: non seminano, né mietono, né ammassano nei granai; eppure, il Padre vostro celeste li nutre. Non contate forse voi più di loro?» (*Mt* 6,26).

MICHELE SCOTTO DI SANTOLO

La fondazione teorica di un'etica animalista rientra nel problema generale della fondazione dell'etica *tout court*. Con la maggiore difficoltà rappresentata dal fatto che, mentre nel discorso etico della tradizione per lo meno sussiste un consenso generale sul fatto che l'etica sia scritta per gli uomini e concerna altri uomini, quella animalista si propone di accogliere al suo interno l'animale: l'*altro* – ed il *diverso* – per antonomasia.

In un brano famoso, Horkheimer e Adorno scrivono:

«L'idea dell'uomo, nella storia europea, trova espressione nella distinzione dall'animale. Con l'irragionevolezza dell'animale si dimostra la dignità dell'uomo. Questa antitesi è stata predicata con tale costanza e unanimità da tutti gli antenati del pensiero borghese – antichi ebrei, stoici e padri della Chiesa –, e poi attraverso il Medioevo e l'età moderna, che appartiene ormai, come poche altre idee, al fondo inalienabile dell'antropologia occidentale. Essa è ammessa anche oggi»²¹.

Risulta infatti di difficile confutazione uno dei concetti-chiave del pensiero dei due Autori, cioè quello che, soprattutto nell'epoca moderna, il lavoro della ragione – della *ragione strumentale* – sia consistito nel suo imporsi per divenire maestra e padrona della natura. Di questo processo, momento determinante doveva esserne il ridurre pervicacemente tutto l'*inumano* a *materia bruta*, *res extensa* senza ragione né anima (e quindi senza diritti) di cui il demiurgo umano poteva servirsi come meglio gli aggradasse, anche per gli scopi più futili, senza scrupoli né rimorsi. Ma l'animale, ragionevole ed irragionevole, *visu oculi* sensibile ed intelligente, ma (forse) non responsabile, ha rappresentato da sempre il cuneo che poteva far saltare questa operazione. Ed allora non *filosofia*, ma *ideologia* sugli animali; operazione strenuamente normalizzatrice, che ha mirato a stendere gli animali – anche quelli più vicini e simili a noi, come i grandi mammiferi e le scimmie antropomorfe – sul letto di Procuste delle *res*. Però la ragione ha una *vis propria*, e questa operazione è stata pagata con incongruenze, contraddizioni, veri e propri paradossi teoretici ed etici. Forse non è casuale che i primi accenni ad una visione differente della realtà e della condizione animale siano apparsi nell'illuminismo e nell'empirismo anglosassone, ovverosia in quelle correnti filosofiche che si erano proposte di guardare al reale con occhio più obiettivo e pragmatico. Da allora, dalla *A Vindication of the Rights of Brutes*²² (1792) con cui il filosofo inglese Thomas Taylor intendeva fare del sarcasmo sulla *Vindication of the*

²¹ M. HORKHEIMER, T.W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1997⁴, p. 263.

²² *A Vindication of the Rights of Brutes*, pubblicato anonimo a Londra nel 1792, ma in realtà opera del filosofo Thomas Taylor. Ripubblicato da: Scholars Facsimiles and Reprints, Gainesville (Florida), 1966.

*Rights of Women*²³ di Mary Wollstonecraft – affermando che se le donne avevano diritti, non si capiva proprio perché non potessero averli pure gli animali! – molta acqua è passata sotto i ponti, e nel secolo scorso si è arrivati al delinearsi di una vera e propria *filosofia animalista*.

Di una filosofia cioè, che ha conferito all'animale un posto centrale tra i propri interessi, ritenendolo degno di autonoma considerazione speculativa, e non limitandosi a pensarlo a margine di altre questioni reputate più importanti. Ed è una filosofia che – inutile dirlo – si è vista costretta ad assumere un atteggiamento assai severo verso la *quasi intera* nostra tradizione culturale; e l'*idea* che questa aveva elaborato degli animali non-umani. Parlare di filosofia animalista significa automaticamente fare i nomi del filosofo australiano Peter Singer e dell'americano Tom Regan, che ne sono stati non solo i padri fondatori ed i massimi esponenti, ma le quasi-icone viventi. Essi – il primo alla luce della propria impostazione utilitarista; il secondo giusnaturalista – cercano di fondare filosoficamente l'esigenza di un miglior *trattamento* per gli animali.

Entrambi questi pensatori strutturano le loro riflessioni sul tema della realtà animale essenzialmente come un'*etica pratica*²⁴, che rifiuta per principio qualsiasi questione metafisica e/o ontologica.

Risulta impossibile disconoscere i meriti che questi due pensatori hanno avuto nell'elaborazione e nella diffusione di un pensiero animalista: per la prima volta si è dovuto prendere atto del fatto che la difesa degli animali aveva dalla propria solide argomentazioni squisitamente e fondatamente filosofiche, e non era la *filosofia degli animalisti*, teoria estemporanea di un gruppo di stravaganti individui che cercavano *ex eventu* di fornire una base teoretica a quella che era essenzialmente una loro sensibilità particolare.

Ma se la fondazione teorica di un'etica animalista non può prescindere dalle teorie dei due filosofi succitati, lo sviluppo successivo della riflessione sulla questione ha mostrato chiaramente che non può neppure arrestarsi ad essi. La visione utilitarista di Singer, oltre ad altri rilievi che potrebbero esserle posti (tipo quello di focalizzare la sua attenzione sulla sofferenza, trascurando sostanzialmente di considerare i danni, obiettivi ma non accompagnati da sofferenza), s'impatta con l'obiezione generale cui va incontro qualsiasi filosofia utilitarista. Ovverosia quegli infiniti casi in cui non viene posto in atto un comportamento che pure avrebbe una sua indiscussa utilità, per il

²³ M. WOLLSTONECRAFT, *A Vindication of the Rights of Women, with Strictures an Political and Moral Subjects*, London, 1792.

²⁴ Ciò non solo in Singer, che farà di questo concetto il titolo di un suo libro; per sua esplicita affermazione, anche le considerazioni di Regan sono una teoria morale nel senso sopra indicato.

semplice fatto che non viene considerato eticamente lecito. Oggi, ad esempio, in Occidente non si ritiene possibile ricorrere alla tortura per ottenere da un prigioniero informazioni che pure potrebbero essere vantaggiose, magari per salvare delle vite umane. E ciò essenzialmente perché si riconosce che ogni individuo (umano...) possiede dei diritti intangibili. È stato scritto giustamente che tali diritti costituiscono proprio la barriera dall'essere asserviti all'utile, per quanto rilevante, altrui.

Sul versante opposto, il giusnaturalismo di Regan presta il fianco ad obiezioni anti-tetiche, ma ugualmente gravi. Com'è noto, il filosofo americano afferma che per lo meno alcune categorie di animali siano da ritenersi *soggetti-di-una-vita* analogamente agli esseri umani, e che pertanto anche ad essi vadano riconosciuti diritti fondamentali inalienabili. Tale concezione va incontro a due difficoltà: postula che l'attribuzione di diritti fondamentali a tutti gli esseri umani sia pacifica ed universalmente riconosciuta (mentre essa risulta di fatto inesistente – se non incomprensibile – in vaste aree del pianeta) e soprattutto presenta una fortissima coloritura antropomorfa, per cui la tutela è graduata in crescendo rispetto ad una sempre maggiore analogia con caratteristiche e facoltà possedute dagli uomini, finendo col perdere sostanzialmente di vista la specificità dell'essere animale non-umano che invece dovrebbe essere essa stessa *in primis* salvaguardata, rispettata e, conseguentemente, tutelata.

Una nuova prospettiva filosofica, che potrebbe in qualche nodo consentire di uscire dagli impasse, opposti ma speculari, delle teorie di Singer e Regan, potrebbe essere rappresentata dall'“etica delle capacità”, elaborata negli ultimi decenni del secolo scorso da Amartya Sen, economista indiano premio Nobel nel 1988, e dalla filosofa americana Martha Nussbaum. Per i due studiosi è da considerarsi “capacità” tutto ciò che gli esseri umani sono realmente in grado di fare, avendo come modello l'idea intuitiva di una vita che sia consona alla dignità di un essere umano. Secondo tale teoria normativa, le scelte pubbliche hanno il compito principale di favorire la realizzazione di tali capacità, agevolando ciò che può condurre al loro pieno sviluppo. Ma di capacità si può naturalmente parlare non solo a proposito degli esseri umani, ma anche degli animali non umani, per cui appare legittima un'estensione della teoria in senso interspecifico. Martha Nussbaum, a tale proposito, ritiene che il possesso di varie capacità conferisce agli animali uno statuto etico, e che quindi si possano avere vere e proprie lesioni alla loro dignità, e non solo maltrattamenti o crudeltà.

Allo stato attuale quindi, l'“etica delle capacità” appare come la migliore fondazione teorica per un'etica animalista.

I RELATORI

MICHELA ANGELLOTTI, laureata in conservazione dei beni culturali, indirizzo beni storico-artistici, presso l'Istituto Universitario "Suor Orsola Benincasa" di Napoli, è socia e componente del consiglio direttivo del Gruppo archeologico salernitano. Ha collaborato con l'Archivio di Stato di Salerno per la ricerca archivistica e l'allestimento di mostre e curato alcune pubblicazioni scientifiche.

LUISELLA BATTAGLIA è professore ordinario di Filosofia morale e Bioetica presso l'Università degli studi di Genova e docente di Bioetica presso l'Istituto universitario Suor Orsola Benincasa di Napoli. Dirige l'Istituto italiano di bioetica. Fa parte del comitato scientifico delle riviste «Pluriverso», «Filosofia & questioni pubbliche», «Quaderni di Bioetica», «Janus». Dal 1999 è membro del Comitato nazionale di bioetica. Tra i suoi scritti: *Sociologia e morale in Eugène Dupréel*, 1977; *Appunti per una sociologia della morale*, 1981; *Il dilemma della modernità*, 1994; *Etica e diritti degli animali*, 1997; *Dimensioni della bioetica*, 1999; *Alle origini dell'etica ambientale. Uomo, natura, animali in Voltaire, Michelet, Thoreau, Gandhi*, 2002. Ha curato inoltre i volumi: *Etica e ambiente*, 1992; *Lo specchio oscuro*, 1993; *Filosofia ed ecologia*, 1994; *Le creature dimenticate*, 1998; *Etica e animali*, 1998.

RENATA CANTILENA è professore ordinario di Numismatica greca e romana presso l'Università degli studi di Salerno. Dal 1982 al 1992 ha ricoperto la carica di direttore e di responsabile delle raccolte monetali del Museo archeologico nazionale di Napoli, coordinando le attività espositive e di ricerca dell'Istituto e partecipando all'organizzazione scientifica di numerose mostre in Italia e all'estero. È autrice di vari saggi ed opere su aspetti della produzione e della circolazione monetaria in città o comunità del Mezzogiorno (Cuma, Napoli, centri sannitici, Pompei, Paestum, Velia, Siracusa) in epoca greca e romana, su argomenti di museologia, sul collezionismo di monete antiche e sull'iconografia monetale.

SILVANA CASTIGNONE è professore emerito di Filosofia del diritto presso la Facoltà di giurisprudenza dell'Università degli studi di Genova. Fra i suoi lavori più recenti: *Diritto, linguaggio, realtà*, 1995; *Nuovi diritti e nuovi soggetti. Appunti di bioetica e biodiritto*, 1996; *Povere bestie. I diritti degli animali*, 1997; *Il danno esistenziale per la morte dell'animale d'affezione*, 2000; *Con voce di donna in difesa dell'ambiente. L'ecofemminismo*, 2008; *Introduzione alla filosofia del diritto* (nuova edizione riveduta e ampliata), 2009.

VINCENZO FERRARA, laureato in giurisprudenza e in scienze della sicurezza, con master in criminologia ed investigazione, è comandante del Nucleo Antifrodi Carabinieri di Salerno, reparto competente nel contrasto alle frodi comunitarie per l'Italia del Sud. È cultore di diritto penale presso l'Università degli studi di Salerno.

MARISTELLA LA ROSA, archivista di Stato, tra il 1990 e il 2004 ha diretto gli Archivi di Stato di Sondrio e di Imperia. Nell'arco della sua attività di servizio ha curato numerose mostre documentarie e pubblicazioni, in particolare: *Archivio di Stato di Imperia e Sezioni di San Remo e Ventimiglia*, coordinamento scientifico e testi di M. LA ROSA, Roma 2003 (Archivi italiani, 17). Fin dal 1995 ha introdotto tematiche animaliste nelle sue ricerche. Attualmente vive a San Remo, dove si occupa di indagini storico-documentarie, con l'intento di unire al rigore scientifico l'interesse letterario e divulgativo.

REMIGIO LENZA, laureato in scienze e tecnologie agrarie presso la Facoltà di agraria dell'Università degli studi di Napoli "Federico II", con una tesi sperimentale sull'*Analisi ecologica del fenomeno migratorio nella rondine (Hirundo rustica)*, dal 1985 è socio ed attivista del WWF Italia – Fondo mondiale per la natura – sezione "Valle del Sele". Dal 1990 ricopre il ruolo di direttore dell'Oasi WWF di Persano (SA), in qualità di esperto in flora e fauna, occupandosi della gestione naturalistica di una delle più importanti aree protette del WWF Italia.

MARINA LESSONA FASANO, docente di materie letterarie nei Ginnasi e nei Licei, giornalista pubblicista, ha collaborato a vari giornali, riviste culturali e programmi della RAI. Ha tenuto corsi interdisciplinari di arte e letteratura presso l'Istituto universitario Suor Orsola Benincasa di Napoli e seminari di letteratura italiana, letteratura comparata, bioetica presso le Università di Salerno e di Foggia. Ha pubblicato, tra l'altro, *Le orme dell'amore. Il rispetto degli animali nei grandi pensatori*, Soveria Mannelli, Rubbettino. Nel dicembre 2004 all'Università del Sannio di Benevento le è stata dedicata la manifestazione *Pervorsi simbolici e senso dell'umano nell'opera di Marina Lessona Fasano*. È molto impegnata nel settore animalista ed è stata inserita tra i membri dell'Albo dei benemeriti della

Fondazione Mondo Animale. Da trenta anni si batte per una sensibilizzazione ad un più civile rapporto con gli animali attraverso interventi critici e concreti, recuperando le testimonianze di scrittori sull'argomento e promuovendo varie iniziative in loro difesa.

LUCIA FRANCESCA MENNA, laureata in medicina veterinaria presso l'Università degli studi "Federico II" di Napoli, è titolare dell'insegnamento di Igiene veterinaria presso la medesima università e dirige la Scuola di specializzazione in Tecnologia e patologia delle specie avicole, del coniglio e della selvaggina. Ha svolto attività di ricerca e seminari presso università straniere. Dall'agosto 2004 è la responsabile scientifica di un progetto di antropozooologia didattica nell'ambito dei programmi di educazione sanitaria del Comune di Napoli per le scuole medie statali. Dall'ottobre 2005 a tutt'oggi è la responsabile scientifica del progetto di Zooantropologia didattica presso l'Istituto comprensivo G. Fiorelli di Napoli. Dal settembre 2008 è coordinatrice del modulo professionalizzante in Zooantropologia per il V anno del corso di laurea in Medicina veterinaria. Dallo stesso anno è responsabile scientifica di un progetto di attività assistite con animali presso la struttura geriatrica "Colonia Geremicca" di Napoli. È autrice di numerose pubblicazioni scientifiche.

PIETRO PAOLO ONIDA, laureato in giurisprudenza presso l'Università degli studi di Sassari, con una tesi sulla condizione giuridica degli animali non umani in Roma antica, ha conseguito il titolo di dottore di ricerca in diritto romano e diritti dell'antichità a Torino, con una tesi sulla rilevanza giuridica delle classificazioni e del comportamento degli animali non umani. Professore associato di Istituzioni di diritto romano presso l'Università di Sassari dal 2003, ha pubblicato sul tema una monografia (*Studi sulla condizione degli animali non umani nel sistema giuridico romano*, Torino 2002) e numerosi articoli.

ORLANDO PACIELLO, laureato in medicina veterinaria presso l'Università degli studi "Federico II" di Napoli, è ricercatore confermato di Patologia generale e Anatomia patologica veterinaria presso il Dipartimento di patologia e sanità animale della Facoltà di medicina veterinaria della medesima Università. È docente presso corsi di laurea, scuole di specializzazione e corsi di perfezionamento attivi nelle Università di Napoli e di Catanzaro. Ha rapporti di collaborazione scientifica con numerosi enti di ricerca nazionali ed internazionali ed è autore di oltre cento pubblicazioni scientifiche.

GIUSEPPE REALE ha conseguito il baccalaureato in Teologia presso la Pontificia Facoltà teologica dell'Italia meridionale – Sez. S. Tommaso d'Aquino e la specializzazione in Teologia fondamentale presso la Pontificia Università gregoriana a Roma. Dall'anno

accademico 2007/2008 è professore assistente di Filosofia della religione presso l'Istituto universitario Suor Orsola Benincasa di Napoli. Dall'anno accademico 2008/2009 è cultore della materia presso la cattedra di bioetica della Facoltà di giurisprudenza della II Università di Napoli. È autore di diversi studi sul rapporto tra filosofia e teologia. Collabora come docente invitato dall'Università Partenope e dall'Istituto Politeia di Napoli a programmi di studio relativi alla gestione e valorizzazione dei beni culturali, in particolare ecclesiastici.

MICHELE SCOTTO DI SANTOLO, laureato in filosofia presso l'Università degli studi "Federico II" di Napoli, con una tesi sul pensiero animalista contemporaneo, esercita l'attività di insegnante e quella di redattore di articoli e saggi. Attualmente ricopre l'incarico di commissario straordinario della Sezione provinciale di Napoli dell'Ente nazionale protezione animali (ENPA).

INDICE DEI NOMI

- Abenante, D.M. 55
Abenante, V. 55
Adelmo di Mamesbury 93
Adorno, T.W. 326
Adriano, imperatore romano 118
Agnese (sant') 94
Agostino (sant') di Ippona 92, 216-18
Agrippina 112
Aguzzi, A. 71
Albertario, E. 185
Alciato 96
Alessandro Magno, imperatore 114-5, 145
Alfano I, arcivescovo di Salerno 149
Aliberti, C. 3, 54
Alighieri, D. 93
Ambrogio (sant') 94
Amendola, E.P. 31
Anassila, tiranno di Reggio 148
Andersen, H.C. 90-1, 244
Angellotti, M. 131, 149
Anguissola, G. 99
Annibale 109, 115, 142
Antola (de), R. 6, 26, 251, 257
Antonino Pio, imperatore romano 109, 116, 143
Antonio abate (sant') 94
Apice (d'), P. 68
Ariosto, L. 93
Aristosseno 202
Aristotele 148, 182, 203-4, 219, 222, 247, 308, 313
Arminia (de), C. 255
Arminia (de), G. 25, 255
Arminia (de), T. 255
Arnó, C. 186
Arrighetti, G. 182
Ascione, I. 131
Astuti, G. 166
Augusto 118
Avossa, C. 261
Baccari, M.P. 186
Bacigalupo, M.V. 183
Bacone, F. 94
Ballarini, G. 198
Balsamo, G. 261
Barbone, A. 28
Baricalla, V. 223
Barone, F.A. 261
Barone, R. 3, 36
Basile, G. 91-2, 98
Battaglia, L. 87, 132, 135, 159, 198, 208, 223, 236, 293, 298, 321
Battista, M. 66
Baudelaire, C. 95
Bembo, P. 83
Bentham, J. 134, 193-4, 225-7, 314
Berardinelli (de), N., 44
Bernard, C. 247
Bernardo, S. 61, 67, 260
Bianchi, A. 98
Bilotti, F. 105
Bilotti, P.E. 75, 105-6, 140
Bingen (von), H. 99
Biondi, B. 176
Blasi, V. 73
Bloch, M. 136

- Bobbio, N. 294
 Boemondo Borsa 150
 Bonelli, V. 82
 Bonfante, P. 170
 Borges, J.L. 93
 Borriello, A. 44, 66
 Bossi, G. 239
 Bottigliero, M. 150
 Bozzola, A.M. 99
 Branca, G. 176
 Bravo, B. 182
 Breghino, P. 26
 Bretone, M. 186-7
 Bruno, G. 131
 Bruno, V. 102
 Brunschwig, J. 184
 Bruun, P.M. 122
 Bulgakov, M.A. 95
 Buonocore, F. 259
 Buonocore, T. 259
 Buonomo, P. 67
 Buti, I. 164

 Cabassi, E. 62
 Cacchi, G. 77
 Caggiano, G. 261
 Cagiati, M. 106
 Cagno, S. 199
 Caiazza, D. 60
 Caiazza, E. 60
 Caiazzo, E. 178-9
 Cairolì, B. 12
 Calabrese, A. 8-9
 Calce (de la), A. 44, 256
 Calciati, R. 122
 Campagna, G. 44
 Campanaro, C. 199
 Canciani, M. 246
 Caniart, A. 95
 Cannata, C.A. 179-80
 Canonica, L. 245
 Cantilena, R. 107, 109, 111, 115, 118, 120, 131, 137
 Capaccio, G.C. 93, 96
 Carafa, G., arcivescovo di Salerno 149
 Caravita, P. 82
 Cardalesi, P. 131
 Carlino, G.I. 96
 Carlo III di Borbone, re di Napoli 47
 Carrano, G. 99-100
 Carrano, U. 100-1
 Cartesio, R. 222-4, 309, 313
 Casagrande, C. 182
 Casolaro, R. 101
 Cassese, L. 105, 249
 Cassola, C. 95
 Castelli, G. 185
 Castignone, S. 7, 131, 159, 181, 191, 199, 246
 Catalano, P. 160, 163-4, 166, 186-7
 Cavalieri, P. 159, 161, 199
 Cella, C. 259
 Celso 213, 216, 308-9
 Cendon, P. 161
 Cesare 115-6, 145
 Cheche (de), F. 26, 255
 Chinesse, C. 259
 Ciancio, R. 55
 Cicerone 184
 Ciliberto, M. 218
 Cioffi, M. 3, 127
 Cioran, E.M. 136
 Clastres, P. 88
 Collodi, C. 98
 Colmano (san) 94
 Columella, 138
 Commodò, imperatore romano 113
 Conella, G. 261
 Conigliaro, F. 159, 161
 Contino, R. 3
 Copernico, N. 310
 Corbino, A. 180
 Corcione, D. 66, 253
 Corcione, O. 26
 Cortazar, J. 93
 Cosco, G. 71
 Costa, E. 184

- Costantino, imperatore romano 118-9, 187, 308
 Cotta, S. 161
 Crawford, M.H. 122
 Crifò, G. 170
 Crisippo 314
 Cristofaro (de), G.B. 26, 251, 257
 Crivellari, G. 11
 Croccia, G. 56
 Croce, B. 75
 Croce, P. 247
 Ctesia, storico greco 155
 Cuccaro, M. 261
 Cursi, M.F. 180
 Cyrano de Bergerac (de), S. 223

 D'Agui, B. 246
 D'Oasma, P. 48
 Dahl Rendtorff, J. 293
 Daniele, F. 106
 Darwin, C. 134, 193, 305
 De Angelis, F. G. 82
 De Capua, F., arcivescovo di Salerno 149
 De Francisci, P. 175
 De Giovanni, L. 187
 De Mori, B. 159, 236
 De Negri, F. IX
 De Robertis, F.M. 180
 De Rosa, T. 84-5
 De Sio, A. 261
 De Sio, F. 261
 De Visscher, F. 174, 176
 De Vita, V. 55
 Del Giudice, P. 176
 Dentoni Litta, F. 103
 Dentoni Litta, R. 3, 105
 Depretis, A. 12
 Desanti, L. 187
 Desiderio, abate 149, 152
 Detienne, M. 182
 Di Porto, A. 164
 Di Simone, G. 78
 Di Somma, E. 3
 Diera (di), G. V. 250, 252

 Diodati, L. 106
 Diogene Laerzio 201-2
 Dionigi, tiranno di Siracusa 141
 Ditadi, G. 135, 183, 203, 208
 Domiziano 118
 Doria, G., principe d'Angri 10, 57
 Drago, I. 98
 Dumézil, G. 186
 Durante, A. 23

 Eckhel, J.H. 106
 Efendi, ambasciatore turco 47
 Eicher, P. 322-3
 Einaudi, L. 249
 Elefante, B. 45, 67, 61, 259, 261
 Elefante, N. 61, 67, 260
 Elisabetta, regina d'Inghilterra 48
 Empedocle 183-4, 203, 308
 Eraclito 183
 Erasmo da Rotterdam 83, 311
 Ermippo di Smirne 184
 Esiodo 182
 Esopo 90-1
 Eula, E. 267

 Fabbretti, N. 246
 Falchi, G. 169
 Fanzago, C. 149
 Faorzi, R. 98
 Farina, M. 39
 Farina, M. senior 45-6
 Fassò, G. 225
 Faustina II, imperatrice romana 111
 Fedeli, P. 171
 Fedro 91, 95
 Fenza (de), S.A. 7, 28
 Ferdinando IV di Borbone, re delle Due Sicilie 108
 Ferrara, V. 131, 135, 271
 Ferrari, G.A. 67, 260
 Ferrari, M. 57, 262
 Ferraro, C. 252
 Ferraro, D. 25, 255

- Ferraro, G. 25, 255
 Forgione (de), G.P. 8, 44, 252
 Forgione (de), C. 43, 252
 Foscari, G. 13
 Francesco (san) d'Assisi 94, 241, 245
 Franciosi, G. 174
 Frangipane, C. 152
 Freud, S. 88
 Frosini, V. 161

 Gaio 168-71, 173
 Galardo (de), D.A. 26, 251, 257
 Galardo (de), G. 26, 251, 256
 Galdo, A. 28
 Galdo, B. 28
 Galdo, R. 27
 Galileo 94, 310
 Galimberti, U. 88
 Galleni, L. 159, 161
 Gallieno 108
 Gallo (san) 94
 Gallo, A. 84-5
 Gallo, F. 169-70, 172-4
 Gallo, P. 161
 Gallotta, A. 3, 50
 Gallotta, A. senior 50, 131
 Gallotta, L. 31, 50
 Gandhi 305
 Garavelli, P. 159
 Gardner, A. 223
 Gardner, B. 223
 Garibaldi, G. 11, 59, 103, 193
 Garrucci, R. 106
 Genovese, M. 28
 Gensabella, A. 297
 Gentile, A. 3
 Gerardo (san) 94
 Giamblico 202
 Giangiulio, M. 182
 Giangrieco Pessi, M.V. 167, 170, 176-7, 179
 Gibone, A. 26, 255
 Gilligan, C. 296
 Giolito de' Ferrari, G. 80

 Giordano Bruno 216, 310-1
 Giordano di Capua 150
 Giordano, E. 69
 Girlanda, A. 321
 Girolamo (san) 94
 Gisulfo II, principe longobardo 149
 Giustiniano 189
 Gorla, F. 160, 163
 Gould, S. J. 89
 Granito, E. 3, 13, 131, 136, 201
 Grazi, V. 11-2, 59
 Graziano Camillucci, E. 99
 Grimm, fratelli J. e W. 91
 Grosso, G. 160, 163, 165-6, 168
 Grozio, U. 225
 Guarino, A. 161, 173
 Guelfi Camajani, P. 84
 Gugliuotio (de), B. 252
 Guida, F. 13
 Guisana, moglie di Landolfo Butrumile 156

 Hammurabi, re babilonese 138
 Havelock, E.H. 182
 Heidegger, M. 297
 Holandre, F. 94, 98
 Horkheimer, M. 326
 Hume, D. 192, 310

 Iaccio, P. 31
 Imbert, C. 184
 Impallomeni, G. 179
 Inglese, L. 184
 Innella, F. 3
 Ippoliti, G. 64-5, 69
 Isaia (profeta) 94
 Isnardi Parente, M. 184, 201, 203

 Jesi, F. 186
 Jonas, H. 135, 269, 315
 Josse (de), R. 106

 Kafka, F. 90
 Kant, I. 192, 301, 308

- Kemp, P. 293
 Kundera, M. 208, 316

 La Fontaine (de), J. 91
 La Francesca, P. 10, 54, 57, 251, 262-3
 La Porta, B. 67, 260
 La Rosa, M. 131, 239-3, 245
 Lanata, G. 159, 181
 Landi, C. 106
 Landolfo 156
 Langella, A. 3
 Langella, G. 70
 Langella, L. 69-70
 Lantella, L. 160
 Laurito, C. 56
 Le Roy Ladurie, E. 240
 Lemmi, R. 99
 Lempa, F. 186
 Lenel, O. 178
 Lenza, R. 131, 287
 Leonardo da Vinci 217, 310-1
 Leone, vescovo di Ostia 77
 Leopardi, G. 314
 Lepore, G. 272
 Lessona Fasano, M. 132, 304, 317
 Levi, C. 95
 Liechtenstein, P. 75
 Linneo, C. 94, 98
 Lista, G. 65, 69
 Liuzzo, G. 62
 Livio 118
 Locke, J. 308, 312-3
 Lombardi Vallauri, L. 162, 209, 236
 London, J. 95, 99
 Longhi, T. 77
 Longo, C. 186
 Lozano Corbí, E. 179
 Lucarini, O. 99
 Lucrezio 25, 307
 Lustria (de), G.G. 61, 66, 253

 MacIntyre, A. 298-302
 Magliani, A. 11-2, 59

 Magnan, D. 106
 Majorino, D. 28
 Manfré, G. 80
 Manganelli, G. 91
 Mann, T. 95
 Mannucci, A. 157, 199
 Mantello, A. 185
 Mantovani, D. 168
 Manuzio, A. 76, 79, 83-4
 Manuzio, P. 83-4
 Manzini, V. 278
 Manzione, F. 3, 25-6, 43, 54, 57, 66-7, 103, 131, 249
 Manzo, M. 3, 22
 Maraini, D. 101
 Marano, G. 67, 260
 Marcialis, M.T. 223
 Marco Aurelio, imperatore romano 111, 113
 Marinelli, F. 161
 Marmo, M. 55
 Marotta, V. 186
 Marrone, M. 161
 Marsico, G. 293
 Martorelli, G. 101
 Marx, K. 236
 Mattingly, H. 122
 Mauro, C. 28
 Mazzairelli, C. 183
 Mazzoni, C.M. 161
 Meldini, P. 244
 Mele, D. 7, 27
 Melillo, G. 160
 Melville, H. 94, 99
 Menna, L.F. 132, 318
 Mensa, G. 44
 Meola, T. 3, 32
 Messinetti, D. 161
 Midgley, M. 199
 Miglietta, M. 180
 Migliori, M. 184
 Mionnet, T. 106
 Mommsen, T. 176
 Monaco, A. 261

- Montaigne (de), M. 5, 218-20, 222, 310-1
 More, T. 217, 310
 Mori, N. 71
 Morin, E. 294
 Mørkholm, O. 122
 Mormile, C. 95
 Morrone, N. 55
 Morselli, G. 315
 Müller, J. 75
 Murat, G. 10, 59, 62-3
 Musso, G.P. 252

 Naglieri, F. 70
 Napoli, L. 3
 Natale, A.R. 242
 Nella (de), F. 44, 256
 Nerone, imperatore romano 113
 Nesi Sirgiovanni, S. 159
 Nibbio, D. 75
 Nicosia, G. 169-70, 172-3
 Nobile, U. 103
 Nussbaum, M. 300-2, 328

 Omero 91, 93, 192, 307
 Onida, P.P. 131, 159-60, 166-70, 173, 176-7, 181, 185-8
 Orazio 192
 Orestano, R. 160, 164, 166
 Origene 309
 Orwell, G. 317
 Ovidio 89, 138

 Pace, A. 96
 Paci, G. 80
 Paciello, O. 131, 265
 Paglia, M., arcivescovo di Salerno 149
 Palamone, G. 55
 Palma (di), P. 66
 Paoletta, B. 261
 Paolo (san) 309
 Paolo V (papa) 77
 Paolo VI (papa) 245
 Pascal, B. 87

 Pascoli, G. 57
 Pasquini, C. 272
 Pasteur, L. 8
 Payson Evans, E. 243
 Pellegrino, C.A. 28
 Penna, P. 44
 Perelman, C. 294
 Peroni, L. 242
 Perrault, C. 91-2
 Perri, F. 158
 Petito, R. 44
 Pianz, J.D. 47
 Piccolomini, M. 182
 Pier Damiani (san) 152
 Pillon, A. 159
 Piro, I. 167
 Pirro, re dell'Epiro 115, 139, 145
 Pisapia, C. 29
 Pitagora 180-1, 183-4, 201-2, 307
 Pizza, N. 28
 Platone 87, 183, 214
 Plinio 139, 151, 154
 Plotino 213
 Plutarco 139, 183-4, 191, 210-3, 229, 303, 307-8
 Pocar, V. 159, 199
 Pollo, S. 132
 Pollux (Polluce) 138
 Polojac, M. 167
 Pontano, G. 77
 Popper, K.R. 306
 Porfirio 184, 214, 216, 218, 307-8
 Prota, B. 28
 Pucciarelli, D. 8, 45
 Pugliatti, S. 166
 Punzo, G. 67

 Quadrato, R. 160

 Ragoni, F.A.D. 178
 Ramelli, I. 183
 Ravasi, G. 321
 Rè, G. 44
 Reale, Gio. 183

- Reale, Giu. 132, 320
 Reduzzi Merola, F. 164
 Regan, T. VIII, 134, 159, 194, 199, 224, 230-5, 246, 327-8
 Reich, W. 297
 Repici, L. 184
 Rescigno, F. 159, 162, 165, 189
 Riboli, T. 11, 59
 Ricciardi, G. 66-7
 Riccio, G. 106
 Ricotti, C. 48
 Rini, R. 159
 Rispoli, N. 82
 Rispoli, V. 82
 Ritio, F. 44
 Rizzo, P. 261
 Robbe, U. 176, 178
 Roberto il Guiscardo 149-50, 156
 Robleda, O. 164
 Rocca, S. 185, 187
 Rocco (san) 94
 Rodríguez-Ennes, L. 179
 Roger, A. 184
 Romano, M. 182
 Rorario, G. 310
 Rossano, P. 321
 Rossi (de), G. 26, 256
 Rossi, C., arcivescovo di Salerno 150
 Rouille, G. 78
 Rousseau, J.J. 133, 225
 Rubano, R. 261
 Ruesch, H. 247
 Ruggero Borsa 150
 Ruggiero, G.N. 75
 Ruscelli, G. 82
 Rusconi, G. 79
 Russell, B. 209
 Russo, D.A. 28
 Russo, F. 44
 Russo, G. 199
 Rutter, N.K. 122
 Sabatino, C. 7, 27, 44, 66
 Sabiola, D. 258
 Sacchi, A. 321
 Salt, H. 305
 Salzano, A. 29
 Sambon, J. 106
 Sanchez de Luna, I., arcivescovo di Salerno 149
 Santese, G. 184
 Santoloci, M. 199
 Sarno, L. 261
 Savigny (von), F.C. 186
 Scaglione, F. 75
 Scardovi, P. 102
 Scarsato, I.F. 94
 Scherillo, G. 160, 166
 Schiavino, M.T. 3, 75-6, 84, 95, 100, 106
 Schiavone, A. 168
 Schimmel, A. 321
 Schopenhauer, A. 308, 310
 Schrevel, C. 80
 Schulze, J. H. 106
 Scialoja, V. 166, 179, 186
 Scocozza, V. 261
 Scotto di Santolo, M. 132, 326
 Sen, A. 328
 Seneca 185
 Senocrate 184
 Senofane 148, 201
 Sessa, Gio. Bat. 81
 Sessa, Gio. Ber. 81
 Sesto Empirico 203, 219
 Sgrilli, R. 98
 Shakespeare, W. 310, 312
 Shelley, P.B. 246
 Siani, P. 28
 Siano, F. 29
 Sichelgaita 149
 Simonide 148
 Singer, I.B. 95
 Singer, P. 7, 134-5, 159, 194, 199, 223, 225-30, 234, 246, 327-28
 Sini, F. 160, 186
 Sircana, F. 182
 Sissa, G. 182

- Sole, A. 3, 65
 Stefanino (de), J. 43, 252
 Stolfi, E. 164
 Storchi, M.L. 131
 Stuart Mill, J. 235, 246, 317
 Sutherland, C.H.V. 122
 Sydenham, E. 122

 Tacito 207
 Tafaro, S. 163, 186
 Tallacchini, M. 159, 199
 Taylor, T. 326
 Teofrasto 135, 184, 203-7, 214, 218, 308
 Thomas, Y. 166
 Tibaldi Chiesa, M. 90, 98
 Tiberio, imperatore romano 108, 142
 Tocco, F. 68
 Tolomeo II, re di Egitto 110
 Tolstoj, L. 95, 305
 Tommaso d'Aquino 192, 309
 Tonelli, A. 183
 Tonetti, L. 3, 41
 Tonutti, S. 12, 199
 Traiano, imperatore romano 113
 Travaglini, F. 199
 Trisciuglio, A. 160, 166
 Trittolemo, re di Eleusi 184
 Troiano, G. 44
 Trombetta, L. 29

 Ulpiano 167, 185-7

 Vacca, L. 180
 Vairo, P. 78
 Valditara, G. 179
 Valiño, E. 179
 Van Potter, R. 296

 Varrone 139
 Vassallo, G. 8, 26, 61, 66, 253, 255
 Vecchione, A. 45, 259
 Vegetti, M. 181-2
 Vento, S. 105
 Verdone, B. 258
 Verga, G. 8, 43
 Vernant, J.P. 182
 Veronesi, U. 236
 Vescovi, E. 101
 Vespasiano 118
 Vidal-Naquet, P. 182
 Villani, P. 249
 Vincenti, U. 160
 Viola, F. 159, 161
 Virgilio 307
 Viscatale, F. 27-8
 Vittorio Emanuele III, re d'Italia 113
 Voci, P. 175
 Voltaire 224, 298, 310

 Watson, A. 173
 White, L.Jr. 208
 Winter, A. 11, 59
 Wolf, P.G. 99
 Wolgast, E. 298
 Wollstonecraft, M. 327

 Zambon, F. 88, 93
 Zampini, M. 90, 98
 Zanardelli, G. 273
 Zanoia, G. 245
 Zecchinato, P. 235
 Zenaro, D. 82
 Zoroastro 307
 Zuccotti, F. 176, 178

Finito di stampare
nel mese di marzo 2010
dalla Tipografia Top Print di Cava de' Tirreni (SA)